Studii de teoria categoriilor
vol. IV

Studies in the theory of categories
vol. IV

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR

VOL. IV

Coordonatori: Alexandru Surdu
Sergiu Bălan
Mihai Popa

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2012

Copyright © Editura Academiei Române, 2012.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, București, România
Tel.: 4021-3188106, 4021-3188146,
Fax: 4021-3182444
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referent: acad. Vasile TONOIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Studii de teoria categoriilor / coord.: Alexandru Surdu, Sergiu Bălan. - Bucureşti : Editura Academiei Române, 2009-
vol.
ISBN 978-973-27-1876-6
Vol. 4 / coord.: Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, - 2012. - ISBN 978-973-27-2254-1

I. Surdu, Alexandru (coord.)
II. Bălan, Sergiu (coord.)
III. Popa, Mihai (coord.)

161.12

EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ŞTIINȚIFICĂ

Redactor: Mihai POPA
Tehnoredactor: Sofia MORAR
Coperta: Mariana ŞERBĂNESCU

Bun de tipar: 13.11.2012. Format: 16/70×100.
Coli de tipar: 18,75. Tiraj 200 exemplare.
C.Z. pentru biblioteci mari: 161.12
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Alexandru SURDU, *Ipostazele Subsistenței* 7
Alexandru BOBOC, *Contribuții neokantiene în teoria categoriilor* 27
Marin AIFTINCĂ, *Frumosul, o categorie estetică fundamentală* 39
Rodica CROITORU, *Cadrul necesar al categoriilor libertății* 57
Dan CRĂCIUN, *Orizontul categorial al eticii (Configurația elementară a faptului moral)* 69
Mihaela POP, *Categoria estetică a banalului sau despre artă dincolo de „sfârșitul" ei* 85
Mihai D. VASILE, *Conceptul Logosului ca model al cosmosului* 97
Loredana BOȘCA, *Despre ființă* (*wuğūd*) și *esență* (*māhiyya) în metafizica lui Avicenna* 115
Mihai POPA, *Ființa istorică și conceptul de circularitate în filosofia românească interbelică* 147
Sergiu BĂLAN, *Categoria cauzalității la David Hume* 155
Gabriela TĂNĂSESCU, *Conceptul de metodă geometrică în* Etica *lui Spinoza* 177
Ilie PINTEA, *Problema termenilor transcendentali în gândirea lui Mircea Florian* 193
Ionuț ANASTASIU, *Conceptul de imaginar vizual la Dostoievski* 209
Lucian CHERATA, *Armonia exprimării Ființei în* Categoriile *aristotelice* 235
Brîndușa GOREA, Natalia SAHAROV, *Categoria juridică de „proceduri prealabile" – arhaism și modernitate* 253
Mihai POPA, *Ontologia faptului istoric* 279
Vasile MACOVICIUC, *Conceptul de „absurd" la Albert Camus* 287

IPOSTAZELE SUBSISTENȚEI

ALEXANDRU SURDU[1]

Revenindu-ne la schema structurală a filosofiei pentadice, din Fig. 1 – o reprezentare care necesită în permanență explicații suplimentare –, putem considera că, până la acest moment, am încercat, cu mijloace explicative, bazându-ne pe date istorico-filosofice şi teologice, să ne facem o imagine despre cele cinci supercategorii autologice ale Subsistenței (S), reprezentate prin cele cinci pătrate din partea superioară a schemei: Unul (U), Totul (T_o), Infinitul (I_f), Eternitatea (E_t) şi Absolutul (A_b). Firește că ele n-ar trebui să fie plasate pe partea exterioară a circumferinței din Fig. 1, cum apare şi Subsistența (S) în pătratul din stânga, căci ele acoperă, indistinct, neavând determinări spațiale, întreaga suprafață, care, nici ea, n-ar trebui delimitată. Săgeata din dreapta pătratului (S) încearcă să sugereze că (S) se referă la interiorul figurii şi nu numai la circumferința ei.

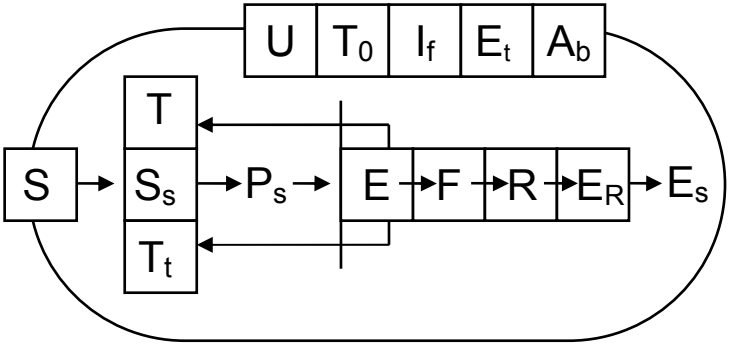


Fig. 1.

Ipostazele Subsistenței: Transcendența (T), Supersistența (S_s) şi Transcendentalitatea (T_t) au fost grupate şi evidențiate prin două săgeți (ar fi trebuit trei) care pornesc dinspre Existență (E), Ființă (F), Realitate (R) şi Existență Reală (E_R), alăturate în dreptunghiul, E, F, R, E_R, ceea ce înseamnă că de la acestea se poate ajunge, prin transcendere, la cele trei: T, S_s şi T_t. Dar şi aici trebuie spus, ceea ce urmează să fie mai bine explicitat, că şi cele trei ipostaze amintite se identifică cu

[1] Academia Română, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.

Subsistența în întregul ei şi, deci, şi cu cele cinci supercategorii autologice. Numai entitățile din dreptunghiul E,F,R,E_R nu se identifică cu acestea, ci reprezintă doar părți delimitate ale acestora. Pe când Protosistența (P_s) şi Episistența (E_s) sunt ipostaze ale Subsistenței (S), ca şi Transcendența (T), Transcendentalitatea (T_t) şi Supersistența (S_s).

Fără să facem prea multe considerațiuni anticipate, putem să numim gruparea din dreptunghiul E, F, R, E_R „Lume", prin care să înțelegem Existența, Ființa, Realitatea şi Existența Reală, adică tot ceea ce se referă la Lumea noastră, a omului în genere. Căci numai față de aceasta se poate vorbi despre ceva care să fie *dincolo* (Transcendența) sau *dincoace* (Transcendentalitatea) de aceasta, *înainte* (Protosistența) sau *după* ea (Episistență) şi, în fine, mai presus de aceasta (Supersistența).

Ca şi în cazul supercategoriilor autologice ale Substanței, în sistemele categorial-filosofice în care apar ipostazele Subsistenței, se comite sofismul metodologic al *ierarhizării* lor şi, mai grav, al *deducerii* unora din altele. Ce-i drept, în cazul ipostazelor Subsistenței, particulele: înainte, după; dincolo, dincoace; mai presus, sugerează atât grupările binare enumerate, cât şi o ierarhizare a acestora, cu ispita de a le deduce pe unele din altele. Postulând însă *identitatea acestora*, deducțiile nu mai sunt corecte din perspectivă speculativă. De exemplu, Protosistența nu este altceva decât Subsistența dinaintea Lumii, iar Protosistența este tot Subsistența de după aceasta, ceea ce diferă este doar poziția noastră, a Lumii, față de acestea, care însă nu are nicio valoare față de Subsistență, care înseamnă Unul, Totul, Eternitatea etc. Din această perspectivă speculativă se poate considera simultan că Lumea nu a fost încă şi, de asemenea, că nici nu mai este: Episistența = Protosistența şi invers, cu toate că semnul egalității, cum s-a spus, nu este potrivit în acest context, şi nici exprimarea predicativă. Lumea, față de ipostazele Subsistenței, care înseamnă, la rândul lor, Totul şi Eternitatea, şi Infinitul etc., nu înseamnă aproape nimic. De altfel, identificarea Supersistenței Divine cu *All-Ein* la germani şi chiar utilizarea numelui *Ewiger* sau *der Ewige* pentru Dumnezeu plasează Eternitatea (care înseamnă şi celelalte supercategorii ale Subsistenței) şi înaintea Lumii, şi după aceasta. Creaționist vorbind, această Lume (cu om cu tot), făcută speculativ, după închipuirea Demiurgului, căci nu dispunea de vreun original prealabil, şi, prin asemănare cu acesta (catoptronic), nu a fost o simplă oglindire de sine a Divinității, ci a fost şi mai este încă un proces, o cale. Pentru noi, cel puțin, este Calea, iar după reproducerea Tatălui prin Fiul Său, aceasta ar trebui să fie, pentru creştin, Calea Sfântă (*Via Sacra*), Calea Adevărului (speculativ) şi a Vieții. Ceea ce, din perspectiva Eternității, s-a şi făcut deja. Nouă oferinduni-se doar posibilitatea de a merge sau nu pe această Cale, sau de a umbla pe unde se nimereşte, căci Lumea este totuşi mare pentru noi, de a rătăci „fără de rânduială" pe alte căi, cu credința că acelea ar fi cele adevărate.

S-ar putea considera, cum se şi face adesea, că există mai multe căi de-a ajunge la adevăr, ceea ce este corect, drumul însă, respectiv Calea care ne-a condus

la supercategoriile Subsistenței este aceasta, şi, neexistând alta care să ne conducă aici, trebuie s-o urmăm, chiar dacă nu vom reuşi s-o facem „carosabilă" pentru toți. Acesta este drumul filosofiei sistematice categoriale, care se identifică cu istoria filosofiei, este rezultatul acesteia cu drum cu tot. Încercarea noastră este numai reproducerea speculativă, catoptronică a drumului, cu toate poticnelile inerente unei călătorii prin zone încă neumblate.

1) Supersistența cu ispitele sale

Oricum am considera Lumea, chiar într-un viitor edenic, în care nu mai crede aproape nimeni, ne putem imagina ceva superior acesteia, de care ar putea să depindă în bine sau în rău. Ceea ce îi dă oarecum dreptate lui Platon, care, considerând că „lumea" ideilor este superioară, supersistă față de Lumea noastră, plasa pe locul cel mai elevat binele, ceea ce dovedeşte însă doar bunele sale intenții, dacă nu față de întreaga Lume din vremea sa, cel puțin față de lumea grecească, în care nu domnea însă nici pe departe binele. Numai că locul binelui este mult mai jos. El n-are ce căuta în lumea de „dincolo de bine şi de rău" (*Jenseits von Gut und Böse*, cum zicea Nietzsche, dar mai corect ar fi *mai presus* de bine şi de rău, adică în Supersistență).

În Lumea actuală, climateric vorbind, domneşte o linişte relativă, dar au fost perioade aride sau glaciale, când Pământul nu mai era un „loc călduț"; din punct de vedere teluric, de asemenea, este o linişte relativă cu mişcări tectonice neglijabile, fără scufundări de continente, de exemplu, care ar da mai mult de gândit. Dar totuşi, chiar şi „micile" deranjamente ne amintesc de existența unor forțe uriaşe care ar putea să distrugă Lumea, forțe care, oricum, n-ar putea fi stăpânite şi nici măcar evitate.

Ideea unei Supersistențe este veche, ca şi aceea de a încerca o *legătură*, o *religare* cu aceasta, pe diferite căi, în funcție şi de concepțiile despre Supersistență. Dacă n-am ține seama de diferența de domeniu, de tărâm al Supersistenței şi al Existenței, am fi înclinați să credem, cum s-a şi făcut şi, uneori, se mai face încă, în faptul că Lumea noastră ar fi de aceeaşi factură cu restul Subsistenței dimprejurul dreptunghiului E, F, R, E_R din Fig. 1, atunci cunoaşterea de către noi, cu anumite mijloace perfecționate de observație (vizuale, sonore etc.), n-ar fi altceva decât un fel de cunoaştere de sine a Subsistenței. Cunoaşterea întregului printr-o parte a sa (*pars pro toto*). Presupunere ispititoare, s-ar putea zice, cu rezonanțe speculative, catoptronice. Doar atât că Subsistența este Unul şi Totul, Eternitatea şi Infinitul, care, chiar dacă ar dispune de mijloace gnoseologice, n-ar putea să se cunoască pe sine prin intermediul Lumii, al unei particule mult mai neînsemnate, cum se zice, decât praful de pe papucii lui Allah, care mai mult pluteşte decât merge.

Afirmația însă că totul ar fi asemănător cu ceea ce vedem, auzim etc. noi, privind, să zicem, cu aparate performante cerul, în afara căruia n-ar mai fi *altceva*, este corectă, cu adaosul că „totul" acesta nu este Totul, ci este ceva care ține numai

de Lumea noastră (vizibilă), mai precis de o *parte* din aceasta, pe care o putem observa. Or, chiar şi aici apar în permanenţă noi descoperiri de fenomene neobişnuite faţă de ceea ce ştiam.

Ispitele acestea sunt chiar „degradante" pentru Supersistenţă. Supersistenţa înseamnă într-adevăr Subsistenţă şi presupune supercategoriile autologice, adică Unul, Totul etc., dar faţă de Lume este superioară, supersistă, căci Lumea nu mai înseamnă Unul, Totul etc.

O legătură între Lume şi Supersistenţă există oricum şi, într-adevăr, n-ar trebui ca Supersistenţa să fie neapărat deosebită de Lume, pe care o cuprinde ca Subsistenţă, care înseamnă Totul, doar atât că Supersistenţa, tot ca Subsistenţă, nu este *numai* Lumea, ci este şi *altceva*, inimaginabil pentru noi. Ceea ce înseamnă nu numai că suntem „legaţi", cu Lume cu tot, de Subsistenţă, dar nu există nicio posibilitate de a ne „dezlega". Mai mult, ceea ce este *în afara* Lumii (infimă faţă de restul Subsistenţei) este, în mod firesc, în mare măsură, independent de aceasta şi, ca atare, şi *superior* acesteia, supersistent, deşi nu în totalitate.

Ceea ce ni se întâmplă însă este faptul că, de regulă, nu ştim nimic despre legătura Lumii cu Supersistenţa şi, cu atât mai puţin, despre legătura *noastră* cu Supersistenţa, uitând uneori chiar şi de legătura cu Lumea în care trăim, afară de cea imediat înconjurătoare.

Cea mai veche legătură a omului cu Supersistenţa a fost religia (*religio* de la *religo-religare*: „legătură", „a lega"). Istoria religiilor este istoria legăturilor cu Supersistenţa, pornind de la relaţiile cu mediul înconjurător, cu plantele, cu animalele, cu oamenii, cu fenomenele naturale şi, apoi, cu mediul cosmic şi, în fine, cu mediul supercosmic.

În religiile orientale se urmăreşte în mod special *conştientizarea legăturii* omului cu Subsistenţa, cu Unul, Totul etc., personalizat (Brahman) sau nu şi, în măsura posibilităţilor, identificarea cu Acesta, ceea ce presupune însă, într-un fel sau altul, parţial sau total, pentru o perioadă de timp sau pentru totdeauna, părăsirea Lumii şi accederea la Supersistenţă.

În religiile occidentale Supersistenţa (personalizată) nu se identifică cu Subsistenţa. Supersistenţa (Dumnezeu) reprezintă (în Creştinism) nu numai partea Subsistenţei *diferită* de Lume, ci şi partea Divină a Subsistenţei, considerată ca *superioară* acesteia, independent de Lume. Dacă neoplatonicii spuneau că Unul este *mai presus* de zei, creştinii consideră că Dumnezeu este *mai presus* de Unul, Totul etc. Ajungându-se la situaţii paradoxale, de genul: Dumnezeu a creat Totul, deci s-a creat şi pe Sine. Cauza acestor paradoxe o constituie aplicarea în aceste cazuri a mijloacelor de gândire şi de exprimare proprii raţiunii. Expresii ca: „parte", „întreg", „mai presus", „mai prejos", „anterior", „posterior", „creator", „creaţie" nu-şi au locul în domeniul Subsistenţei şi al supercategoriilor, respectiv în domeniul Eternităţii şi al Infinitului. Din această cauză, omul trebuie să conştientizeze *lipsa legăturii* sale cu Supersistenţa Divină. Cel puţin în zilele

noastre, adică după consumarea „păcatului originar”. Mai mult, trebuie să conştientizeze *imposibilitatea* acestei legături *fără intervenția* (ajutorul) Divinității.

Există însă şi accepțiuni nereligioase ale Supersistenței, care, în contexte mai mult sau mai puțin ştiințifice, introduc, direct sau indirect, anumite criterii de supersistență față de Lume şi chiar față de Subsistența ca atare.

Ipotezele (considerate în mod greşit ca „teorii”) contemporane despre începutul Universului, care, având în vedere, în anumite variante, infinitatea şi chiar eternitatea lui, depăşesc accepțiunea obişnuită a Lumii şi sugerează Subsistența, presupun evenimente super-universale care nu s-au mai petrecut de atunci încoace. Aşa-numita „explozie a Universului”, dacă s-ar mai fi repetat, ar fi distrus toată ordinea prestabilită, vorba lui Leibniz, sau neprestabilită, dar totuşi „perfectă”, după calcule. Este însă uşor de imaginat că astfel de evenimente super-universale s-ar putea petrece frecvent într-o Supersistență, în care nu mai contează ordinea. Dar câte alte „evenimente”, care să depăşească şi mai mult super-universalitățile de genul acesta, ar putea fi imaginate în Supersistență! Urmate sau nu de „implozii ale Universurilor”.

Dar nu acestea sunt problemele Supersistenței, ci ele constituie doar o altă serie de ispite pe linie pseudo-ştiințifică, deoarece, de la Kant citire, ştiințele n-au voie să depăşească orice experiență posibilă, fără să fabuleze. De acelaşi gen sunt şi considerațiunile ştiințifico-fantastice, atât de răspândite, referitoare la Supersistența extra- sau infraterestră (cu sau fără OZN-uri şi ființe super-inteligente). Indiferent de seriozitatea lor, ele sugerează cel puțin credința în ceva superior, „deasupra Lumii”, supramundan, ceea ce îndreptățeşte ipostaza de Supersistență a Subsistenței.

Supersistența înseamnă Subsistența, adică Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul. Exprimată incorect, predicativ, adică din perspectiva Rațiunii, Supersistența *este* şi *nu este* Subsistența. *Este* Subsistența, în măsura în care „cuprinde” şi Lumea, şi *nu este* Subsistența, în măsura în care este „distinctă” de Lumea pe care o „cuprinde”, fiind şi „superioară” acesteia.

Enunțurile paradoxale din perspectiva Rațiunii se datoresc nu numai utilizării nepermise a predicației (cu *este* şi *nu este*), ci şi a expresiilor referitoare la raporturi sau relații (de la întreg la parte, cuprindere, distincție, superioritate) fără nicio semnificație în „domeniul” Subsistenței, al Unului, Totului, Infinitului, Eternității şi Absolutului. Ceea ce nu implică totuşi faptul că Supersistența, care înseamnă Subsistența, n-ar avea decât semnificație rațională şi, kantian vorbind, rațional-speculativă, adică negativă, de pseudo-concept care conduce (predicativ) la pseudo-raționamente (paradoxe, antinomii). Dimpotrivă, Supersistența, ca ipostază a Subsistenței, în accepția de Supersistență Divină, a fost aceea care a sugerat *adevărul speculativ*, Calea Divină (*ale thea*).

Supersistența Divină înseamnă Subsistența (Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul) şi nu poate să însemne mai mult. Supersistența Divină este *accepția* religioasă a Supersistenței ca ipostază a Subsistenței.

Nu este întâmplător faptul că în toate religiile au existat reţineri în legătură cu numele Divinităţii: variante, interdicţii de pronunţie (tabuuri), anonimat, mulţime nedeterminată de nume dintre care nici unul nu este potrivit. Uneori numele Divinităţii este legat de personificarea atributelor sale: Cel etern, Cel fără de sfârşit, Atotputernicul, care sugerează supercategoriile Subsistenţei sau ipostaza de Supersistenţă a Acesteia. Cel mai apropiat de identificarea Divinităţii cu Supersistenţa a fost (Pseudo) Dionisie Areopagitul, care îi spune Supersubstanţă (*hyperousia*). Aceasta este mai presus de toate (*hyper panta*): şi de natură, şi de lume, şi de lumină, şi de gândire etc. Dumitru Stăniloae a simţit nevoia să facă referinţe în legătură cu Supersubstanţa, comentată de Sf. Maxim Mărturisitorul, şi la eternitatea acesteia, ca independentă de orice perisabilitate, ca şi de orice altceva, care îi aminteşte de Absolutul ca Aseitate, *en a se*. Toate acestea sugerează Supersistenţa şi supercategoriile Subsistenţei, în special Eternitatea personificată (*der Ewige*), dar şi Absolutul ca Supersistenţă (Supremul, *Maximus, ho Hypsistos, ho (Pan)Hypertatos*), care se referă toate la caracterul supermundan (*hyperkosmios*), adică la semnificaţia Supersistenţei faţă de Lumea (*kosmos*) noastră.

2) Protosistenţa în relaţie cu lumea

Dacă Supersistenţa faţă de Lume este mai presus de toate, Protosistenţa, tot în raport cu Lumea, este *mai înainte de toate* (cele lumeşti). S-ar părea că Protosistenţa ridică mai puţine probleme decât Supersistenţa, căreia, din perspectivă creştină, de exemplu, i-ar fi subordonată, ca şi Episistenţa (Alpha şi Omega, Mântuitorul, carele este Cel dintâi şi Cel de pe urmă).

Protosistenţa are legătură cu începutul Lumii, dar nu se reduce la acesta. Cei care au considerat că Lumea este eternă, urmându-l pe Aristotel, şi că în afara Cerului (*exo tou ouranou*), respectiv a Lumii nu mai este nimic au fost nevoiţi să facă tot felul de alte presupuneri, ca şi Aristotel de altfel, în legătură cu Supersistenţa, Divină (la Aristotel, gândirea speculativă, care, catoptronic, se gândeşte pe sine) sau nedivină (la Aristotel, mişcătorul nemişcat). Divinitatea, în calitate de gândire speculativă, devine indiferentă pentru Lume şi, întrucât ambele sunt eterne, niciuna nu o precedă pe cealaltă. Dar şi mişcătorul nemişcat este etern, ca şi Cerul mişcat. Cu toate acestea, mişcătorul este numit adesea primul (*to proton*), ceea ce înseamnă o *anterioritate*; cel puţin cauzală (*prote aitia*). În felul acesta apare şi varianta creaţionistă după care Divinitatea, eternă fiind, a creat în eternitate Lumea eternă, evitându-se şi întrebarea retorică a Sf. Augustin: „Ce făcea Dumnezeu înainte de a fi făcut Cerul şi Pământul?”.

Ca Divinitate, gândirea speculativă, care se are pe sine ca „obiect”, prin elevaţie cel puţin, ar putea fi considerată că este protosistentă faţă de Lume, ceea ce ar determina, pe linia interpretării raţionale, o raportare producătoare de paradoxe a două eternităţi, care n-ar avea însă nicio legătură una cu cealaltă. Mişcătorul

nemişcat are legătură cu Lumea (Cerul, cu ultimul sau primul său cerc rotitor), pe care o mişcă veşnic, el fiind însă veşnic nemişcat. Astfel încât, din nou, nu se poate şti dacă nemişcarea precede mişcarea sau invers. Aici, făcând abstracție de relația cauzală, care este şi ea producătoare, din perspectiva rațiunii, de paradoxe, prin simultaneitatea întru eternitate a cauzei şi a efectului, mişcătorul nemişcat este prin excelență o ilustrație pentru *coincidentia oppositorum*. Una dintre soluțiile aristotelice, tot de tip rațional, este aceea a jonglării cu cele două concepte (discutabile) de act (*energeia*) şi potență (*dynamis*), care, în funcție de împrejurări, se preced sau se succed reciproc. Alta rezidă în cele două perspective de raportare: după substanță (*ousia*) sau materie (*kata ten hylen*) şi după rațiune (*kata ton logon*). În mediul cosmic, celest al eternităților, actul precede potența, pe când în mediul sublunar, dimpotrivă, potența precede actul. Pe de altă parte, în mediul substanțial, cauza precede efectul, pe când în mediul eternității, efectul, din perspectiva rațiunii, nu-i mai succede cauzei. Acestea sunt probleme (*problemata*) legate de lumea eternă (*ho kosmos aidios*), pe care Aristotel însuşi le consideră că produc silogisme contrare (*enantioi syllogismoi*), ceea ce s-ar putea considera că este un fel de previziune pentru antinomiile kantiene.

La Aristotel mai există însă şi alte *problemata*, căci Lumea este eternă, pe de o parte, dar, pe de altă parte, este *finită*. Cum se poate însă ca ceva să fie finit şi totuşi să nu mai fie nimic în afara sa? Adică, față de cine este finit? Iar „finitul" acesta, chiar dacă este etern, nenăscut şi nepieritor, care nici nu se măreşte, nici nu se micşorează, datorită primului mişcător (*proton kinun*), nu este totuşi „încremenit", cum considerau eleații. Iar pe tărâmul sublunarității (*hypo tes selenes*), dimpotrivă, toate se nasc şi pier. Dar, în mod absolut (*haplos*), nimic nu se naşte din nimic (*ex nihilo nihil*). Şi, totuşi, Aristotel este foarte aproape, cel puțin terminologic, de soluționarea acestei „probleme", mai ales atunci când consideră că ceva ar trebui să provină din „subsistentul prim" (*proton hypokeimenon*), numai că, identificându-l pe acesta cu materia (*hyle*), se intră din nou în jocul trecerii, de data aceasta, de la potență la act. Altfel spus, ceea ce se naşte ar trebui să fie oarecum înainte de a se produce (*estai prin genestai*), adică „să fie înainte de a fi", determinând din nou pe planul rațiunii apariția antinomiei.

Soluția speculativă era aceea de trecere de la Subsistență, prin care se înțelege Unul, Totul, Eternitatea, Infinitul şi Absolutul, ca Protosistență, la Lume, adică la multiplicitate, totalitate, temporalitate, finitate şi relativitate. Nu de la „subsistentul prim", conceput „pe jumătate" (potențial) corp (*soma*), adică numai cu materie (*hyle*), dar fără formă (*morphe*), ci de la Protosistență, respectiv de la Subsistența Primă, față de Lume în totalitatea ei. Trecerea de la Protosistență la Lume nu înseamnă naştere din nimic, ci, mai degrabă, invers, naşterea Lumii, ca fiind aproape nimic, din Subsistența care înseamnă Totul.

Pe de altă parte, din perspectiva Lumii (şi, mai restrâns, din perspectiva Existenței), ea se „naşte" într-adevăr din „nimic", adică din ceva care nu există, nu are ființă, nu este real şi nu are existență reală (este în afara dreptunghiului E, F, R, E_R), dar „nimicul" acesta subsistă şi este protosistent față de Lume.

Din perspectivă iudeo-creştină, Dumnezeu, Supersistenţa Divină, este şi Protosistenţă; este Creatorul din nimic al Lumii, al Cerului şi al Pământului, pe care le face din propria sa imaginaţie şi, speculativ-catoptronic, prin asemănare cu aceasta, utilizând puterea Cuvântului (*logos*). Aceasta, spre deosebire de perspectiva platonică a Demiurgului care face lumea tot speculativ-catoptronic, dar prin asemănare cu Ideile protosistente.

Între acestea poate fi plasată şi *concepţia despre emanaţie*, fie prin multiplicare (fulguraţie), fie prin speculativare catoptronică, prin oglindire sau reproducere de sine, ca la Plotin. Protosistenţa, dacă este Supersistenţă Divină, conferă prin emanaţie şi Lumii o parte din Divinitate, fără ca Aceasta să piardă ceva. Este vorba despre concepţia contrară extinderii primitive a domeniului sublunar, pământesc şi chiar omenesc (antropomorfismul) dincolo de limitele Lumii.

Emanaţia are, în aparenţă, două „avantaje" faţă de Creaţia clasică: evită creaţia din nimic, supărătoare pentru raţiune, dar oferă posibilitatea (prin meditaţie, revelaţie şi extaz) de „îndumnezeire" (*entheosis*) a omului. Ambele însă constituie surse ale panteismului imanentist, străin Creştinismului, căci conduc la estomparea diferenţei dintre Divinitate şi Lume.

Aceste concepţii sunt însă opuse atât platonismului, cu teoria participării (*methexis*), prin imitaţie speculativă, a lucrurilor la Idei, pe care o mijloceşte Demiurgul, contrar Creaţiei, cât şi aristotelismului, tot contrar Creaţiei, căci Lumea, după Aristotel, este eternă şi, ca atare, necreată (*ageneton*).

Făcând abstracţie aici de opoziţia dintre eternitatea şi finitudinea Lumii la Aristotel, adoptarea treptată a teoriilor sale de către filosofii (teologii) creştini, mai ales despre eternitatea Lumii, a determinat cele două reacţii creaţioniste: respingerea eternităţii Lumii, cu acceptarea Creaţiei şi a Protosistenţei, a Creatorului ca Supersistenţă Divină, şi acceptarea eternităţii Lumii şi a multor subterfugii, cu sau fără producerea, din perspectiva raţiunii, a paradoxelor de tipul antinomiilor, pentru menţinerea dogmei creştine, cu riscurile fireşti ale deviaţiilor eretice.

Aristotelismul însă a mai însemnat ceva, şi mai negativ pentru acceptarea Protosistenţei (divine sau nu), care a condus însă la victoria ştiinţelor naturii şi la jena, până în zilele noastre, a religiilor în genere în faţa cauzalităţii naturale, a determinismului. Aceasta, cu toate că extinderea lui aristotelică spre cauza cauzelor sau cauza supremă, ultimă etc., cu mişcătorul nemişcat, este nu numai antinomică, ci şi aberantă.

Protosistenţa nu este cauză, iar Lumea nu este efectul acesteia, şi cu atât mai puţin Protosistenţa Divină, considerată uneori ca fiind şi cauza răului din Lume. Cauzalitatea nu are ce căuta în raportarea Lumii la Protosistenţă, căci ea se petrece *numai* în cadrul Existenţei, al uneia dintre componentele Lumii, în care este într-adevăr decisivă, dar *numai* acolo.

De altfel, *regressus causarum* nu este altceva decât o formă inversă de instituire a *evoluționismului*, care, extins şi el peste limitele naturalismului existențial, făcând abstracție de lacunele sale, ca şi de contribuțiile geneticii moderne, implică discreditarea oricărei concepții despre Protosistență. Evoluționismul reprezintă o nouă instituire a eternalizării de tip aristotelic a Lumii necreate, agenetice.

Ceea ce nu înseamnă că evoluționismul, chiar creditat în spiritul materialismului ateist, nu conduce, cum este şi firesc, la obişnuitele situații antinomice inacceptabile nu numai din perspectiva intelectului logico-matematic evoluat sau a rațiunii, dar şi din perspectivă dialectico-speculativă. Este vorba, pe plan cosmic (cosmogonic), al Lumii supralunare (*hyper tes Selenes*), de regresul până la „explozia originară" a Universului.

„Explozia originară", cu denumirea, pentru copii, de „big-bang", cumulează toate neajunsurile reproşate creaționismului. Reprezintă o limitare finitizatoare a Lumii nu numai în spațiu, spre un fel de centru ipotetic al Lumii, ci şi în timp, deci antieternizatoare a Lumii. Nemaiexistând altceva, explozia originară este considerată începutul lumii, atât de discutabil, dar şi „databil" cu toleranțe de multe miliarde de ani, care nici n-ar mai conta, contând, în schimb, primele sale secunde! Explozia se dovedeşte însă a fi a nimicului, dotat totuşi cu toată energia Universului, doar atât că nu o face cineva sau ceva, ci se declanşează singură. În plus, explozia se tot exinde în acelaşi nimic, adică fără să întâmpine vreo rezistență. Mai mult, cu o viteză din ce în ce mai mare.

Revenind însă la Aristotel, de la care au fost inspirate de fapt drumurile, căile adevărului speculativ, dintre Protosistență şi Lume, adică de la una la cealaltă, trebuie introdusă aici mediatizarea tărâmurilor, pe care o face, din perspectiva noastră, numai *omul*, cel care urmează sau nu Calea Divină.

Faptul că Lumea nu este eternă se datorează omului, căci Existența este doar ceea ce i se arată (manifestă) lui, Ființa este ceea ce gândeşte el, Realitatea ceea ce corespunde cunoştințelor sale, iar Existența Reală ceea ce reuşeşte el să facă. Adică Lumea este Lumea lui, de ale cărei începuturi tot încearcă să-şi aducă aminte.

Faptul că Lumea nu este infinită se datorează tot omului, mai cu seamă capacităților sale mărginite de a percepe numai zonele cosmice înconjurătoare şi de a le extinde, de a le tot întinde ca pe o gumă sau de a le umfla ca pe un balon, ambele pocnind, spre întristarea lui, când întrece măsura.

Acestea sunt motivele pentru care extensiunile în timp sau în spațiu, spre eternitatea sau infinitatea Lumii, care se fac oricum, peste orice limite, sfârşesc în fabulațiile despre „începutul" Lumii, mai mult sau mai puțin verosimile, mai mult sau mai puțin frumoase.

Categorial-filosofic vorbind, toate acestea sunt acceptabile, cu limitele lor cu tot, până la Protosistență, care înseamnă Subsistența Primă față de Lume, prin care se înțelege Unul, Totul, Eternitatea, Infinitul şi Absolutul, şi despre care, Divină sau nu, nu se mai poate vorbi, din perspectiva Lumii, decât apofatic.

3) Episistența şi sfârşitul lumii

Episistența opusă, în reprezentare schematică, Protosistenței, dar numai în raport cu Lumea, înseamnă Subsistența de pe urmă sau ultimă (*eschatos*) a Lumii. Condiția acceptării sale o constituie, independent de concepțiile despre începutul Lumii, finitatea şi vremelnicia ei.

Platonic vorbind, sfârşitul Lumii este posibil, dar depinde de voința Demiurgului, necunoscută pentru noi. Aristotelic, sfârşitul Lumii, care este eternă, nu este posibil, în ciuda finitudinii sale. Heraclitic vorbind, ar exista „aprinderi" şi „stingeri" periodice ale Lumii, datorită cataclismelor (Potopul, Atlantida), glaciațiilor, autodistrugerii unor civilizații avansate etc. Ele, indiferent de suportul lor istoric, ştiințific sau ştiințifico-fantastic, nu ating problema Episistenței, căci n-au condus până la considerațiuni despre sfârşitul Lumii, nici măcar despre sfârşitul Pământului (scenariile închipuite după războaiele atomice).

Evoluționiştii materialişti vorbesc despre progresul permanent al Lumii, mai ales al Existenței Reale, construită de către om, cu mijloace tehnice tot mai perfecționate, bazate pe ştiințele moderne. Există tot felul de previziuni optimiste în legătură cu bunăstarea viitoare a populației, previziuni făcute însă şi în cadrul regimurilor totalitare, condamnate de istorie. Nici acestea nu ajung însă până la sfârşitul Lumii.

Există însă şi lucrări *eschatologice*, care, indiferent de continuitatea dintre prezent şi viitor, vorbesc despre sfârşitul efectiv al Lumii. Cele obişnuite, materialiste, care vizează Pământul, au ca suport evenimente cosmice ale paleoastronomiei (ciocniri de planete, căderi de asteroizi, intersecții cu comete, schimbări ale axei Pământului) sau ale astrofizicii, care se extind la nivelul sistemului solar şi chiar galactic („stingeri" sau „aprinderi" heraclitice de astre, schimbări ale forțelor cosmice de atracție sau respingere, ciocniri ale galaxiilor), şi, în fine, pe linia „exploziei originare", reversul acesteia: „implozia finală", care conduce însă la comprimarea Universului, cu Pământ cu tot, până la *nimicul* care ar fi explodat cândva, cu sau fără posibilitatea de a o face (heraclitic) din nou, fără Proto- şi, respectiv, Episistență.

Din perspectiva Episistenței sunt demne de menționat aşa-numitele „scrieri apocaliptice" (*apokalypsis* = *revelatio*), în care Protosistența Divină, după Creația Lumii şi după unele intervenții cvasieschatologice (pedeapsa cu apă sau foc), rămâne suportul subsistențial al Lumii. Aceasta însă, prin societatea umană în genere, ar merita să fie din nou pedepsită eschatologic, ceea ce Divinitatea, cel puțin prin potop, se angajase (curcubeul) să nu mai facă. Se încearcă, în viziunea creştină, în locul pedepsei *salvarea* umanității prin intervenția Supersistenței, întruchipată în Fiul lui Dumnezeu, care S-a lăsat jertfit pe Sine pentru iertarea păcatelor, după ce ne-a deschis Calea Divină a Vieții şi a Adevărului.

Calea Divină a fost însă greu de urmat, iar cei care au făcut-o au fost adesea jertfiți. Adversitatea împotriva Creştinismului a fost cruntă şi de lungă durată, în ciuda faptului că adepții săi erau paşnici şi supuşi.

Mai ales persecuțiile extrem de violente şi de extinse împotriva creştinilor, pe vremea împăraților Nero şi Domițian, puneau sub semnul întrebării viitorul Creştinismului, ceea ce a şi determinat apariția scrierilor apocaliptice. Dintre acestea, a devenit carte canonică *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*. Revelația acestuia despre viitorul Creştinismului şi despre sfârşitul Lumii, care este în concordanță şi cu alte scrieri (cu *Evanghelia după Matei*, în care vorbeşte chiar Mântuitorul despre sfârşitul Lumii, cu *A doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru* şi cu numeroase locuri din *Evanghelia după Ioan*, care se consideră că a fost cel care, exilat în insula Patamos, ar fi avut, în anul 96, această Revelație.

Cea mai importantă componentă speculativ-catoptronică a Revelației, care constituie şi axul întregii comunicări divine, o constituie identificarea Protosistenței (*Alpha*) cu Episistența (*Omega*), care este Divinitatea (Domnul Dumnezeu), Supersistența (*ho pantokrator, omnipotentes,* atotțiitorul), adică Subsistența, Cel ce este, şi Cel care era, şi Cel care va veni: Unul, Totul, Eternitatea, Infinitul, Absolutul. Raportul Supersistenței față de Lume este exprimat fără echivoc ca Protosistență (*ho protos,* Primul, Cel dintâi) şi Episistență (*ho eschatos,* Ultimul, Cel de pe urmă).

Apocalipsa a fost apreciată mai ales pentru anumite viziuni ale viitorului creştinesc (de după anul 96) al Lumii: continuarea persecuțiilor şi a jertfelor de tot felul, până la instaurarea Creştinismului (din jurul anului 1.000) în Europa, după care au mai urmat pericole (normanzii: hunii, tătarii, turcii), fără afectarea nucleului creştinității; mai ales previziunea mileniului de dominație a Creştinismului (*ta chilia ete*); semnele sfârşitului după dezlegarea Satanei; cei patru cavaleri ai Apocalipsei care bat „recorduri" mondiale, tot mai violente asupra omenirii (minciuna, nedreptatea, boala, moartea); globalizarea răului sub conducerea Fiarei, care stăpâneşte peste toate semințiile, peste toate popoarele, peste orice limbă şi orice neam; semnele Fiarei şi, mai ales, celebrul 666 care este impus, în mod neaşteptat, tocmai de către adversarii creştinilor, cu scopul evident de a le trezi sentimentul culpabilității învinşilor.

Nota, optimistă pentru creştini, a Revelației o constituie biruința finală asupra răului, numai că aceasta, în afara desfăşurării speculative, reproductive a începutului creştinesc (cu a doua *Venire* a Mântuitorului, cu a doua *Judecată*, de data aceasta a necredincioşilor, cu pedepsirea acestora, cu *Învierea* morților, cu *Înălțarea* drepților), coincide şi cu sfârşitul Lumii, însoțit de cataclisme telurice şi cosmice. Împărăția lui Dumnezeu (*basileia tou theou*, *regnum Dei*) nu mai este în Lume, ci în Supersistență. Acolo, într-adevăr, nu mai există moarte, ci viață veşnică, căci este tărâmul (regnul, imperiul) Eternității. Şi, întrucât Acesta coincide

cu sfârşitul Lumii, reprezintă Episistența, după care, în accepție creştină, nu va mai fi o altă Lume, ci doar tărâmul vieții veşnice a viilor şi a morților care au reuşit să urmeze Calea Divină a îndumnezeirii (*entheosis*), Calea Adevărului speculativ creştin, de reproducere a Vieții lui Iisus Hristos.

Sfârşitul Lumii, în ciuda multor asemănări a semnelor sale cu situația actuală a Lumii, nu înseamnă că se va petrece, după mulțimea prezicerilor false din imperiul imens al minciunii mediatice, într-un viitor determinat. Aceasta şi pentru faptul că răul poate fi oricând şi mai mare; preconizarea uciderii a 90% din populația Pământului prin activitatea celor „patru cavaleri ai Apocalipsei"; distrugerea în continuare a solului, subsolului şi atmosferei terestre; mutilarea oamenilor şi transformarea lor în bioroboți ş.m.a. Dar, oricum, sfârşitul va veni cândva, iar Episistența va şterge, poate pentru totdeauna, urmele Lumii.

Există însă adepți ai *Apocalipsei* care consideră că aceasta s-a şi petrecut deja sau tocmai se petrece în zilele noastre, dar fără lezarea Lumii şi nici măcar a Pământului, care ar fi eterne. Eterne, dar nu imobile. Aşa cum se mişcă Pământul în jurul Soarelui, în decursul unui an, tot aşa se mişcă şi Soarele în jurul unui centru, parcurgând în circa 26.000 de ani un traseu care trece prin dreptul celor 12 constelații zodiacale; cam la 2.100 de ani trece de la o constelație la alta. Perioadele acestea sunt numite *ere*. Noi am avea date despre ultimele trei ere: a Taurului (4.200 î.Hr. – 2.100 î.Hr.); a Berbecului (2.100 î.Hr. – 1 d.Hr.) şi a Peştilor (1 d.Hr. – 2.100 d.Hr.). Era Peştilor (era creştină) se consideră că este în curs de lichidare, fără vreun sfârşit al Lumii. Ceea ce se petrece, lupta împotriva Creştinismului, cu sau fără vreun „anti-Crist" conducător, reprezintă doar repulsia față de creştinism, ca şi față de alte religii (islamice, de exemplu), dar, în mod aparent curios, nu față de cele considerate anterioare erei Peştilor (Hinduismul, Iudaismul şi Budismul). După sfârşitul Creştinismului (era Peştilor) ar urma Noua Eră (*New Age*), era Vărsătorului.

Mişcarea de instituire a Noii Ere se numeşte, datorită organizațiilor secrete (oculte), cum se consideră că erau şi cele creştine la început, „conspirația Vărsătorului" (*The Aquarian Conspiracy*). Ea este antieschatologică şi are ca simbol *curcubeul*, legământul prin care Dumnezeu s-a angajat să nu mai distrugă Lumea. Conspirația are sorți puternice de izbândă, căci, spre deosebire de primii creştini care erau jertfiți, aquarienii sunt premiați şi conduc cele mai importante instituții culturale, ştiințifice, artistice şi chiar politice şi religioase anticreştine. Din perspectiva aquarienilor, sfârşitul Lumii poate fi amânat cu 2.100 de ani, existând şi atunci posibilitatea de trecere de la era Vărsătorului la era Capricornului ş.a.m.d.

Episistența, din perspectivă supercategorială, rămâne o ipostază a Subsistenței, alături de Protosistență, pe care o reproduce catoptronic, adică în sens invers, până la identificarea ambelor cu Supersistența, independent de interpretările lor religioase, teologice, astrofizice sau astrologice, care îi pun doar în evidență nenumăratele raporturi în care s-a găsit şi se mai găseşte încă, atâta timp cât Lumea va mai fi populată cu ființe umane care îşi doresc unele altora sfârşitul.

4. Transcendența cu variantele sale

Considerațiunile despre Transcendență au constituit punctul de plecare al filosofiei pentadice, speculativ vorbind, ea fiind tocmai punctul final din gândirea contemporană, oglindirea ei, ca să zicem așa, inversă. Pe de altă parte, ea cuprindea și supercategoriile autologice, și celelalte ipostaze ale Subsistenței, care, aici, în *Filosofia pentadică* II, au fost tratate separat. În aceeași manieră însă de identificare a lor speculativă, cu toată aproximația pe care ne-o poate oferi Fig. 1, se poate considera că Transcendența, în raport cu Lumea (Existența, Ființa, Realitatea și Existența Reală) ar cuprinde toate celelalte ipostaze, întrucât și acestea transcend Lumea. Dar, chiar identice fiind, odată separate în raport cu aceeași Lume, ca „mai presus" de aceasta (Supersistența), „înainte de" aceasta (Protosistența) și „după aceasta" (Episistența), ce ar mai putea să însemne Transcendența, ca „dincolo de Lume"?

Ce-i drept, după corecțiile respective nu ne mai putem permite să zicem, de exemplu, că Dumnezeu, când a creat Lumea, era transcendent față de aceasta, cum se spune, ci, transcendent fiind, era protosistent, iar Împărăției lui Dumnezeu, în care Iisus Hristos îi va trage după sine (ceea ce i-a plăcut lui Kierkegaard) pe viii și morții care au mers pe Calea Divină, chiar dacă este transcendentă, îi vom zice episistentă, căci va fi abia după judecata finală. Ce vor face morții între timp sau sufletele lor în afara vieții terestre, chiar dacă ar mai face ceva, nu mai contează la judecata de apoi. Dar ceea ce au făcut în timpul vieții rămâne cvasietern, până la judecată, adică *transcendent nedeterminat*, am putea zice, nici înainte, nici după, nici mai presus de Lume, dar totuși *dincolo* de aceasta sau *în afara* ei.

S-ar putea vorbi și despre o *transcendență relativă*, determinată de limitele cunoașterii omenești sau de imperfecțiunea mijloacelor de investigație (observație) la nivel macro- sau microfizic. Se consideră, de obicei, că limitele spațiale ale Lumii, pe plan cosmic, sunt cele determinate de instrumentele de observație și, respectiv, de mediul în care se fac observațiile. Există însă și „obstacole" în fața observatorului, formațiuni astrale (galaxii sau nebuloase) „în spatele" cărora, oricât de perfecționate ar fi aparatele, nu se mai poate observa nimic. Aceste zone cosmice, cu toate că țin de limitele Lumii, sunt *relativ transcendente*, adică sunt *dincolo* sau *în afara* posibilităților noastre de cunoaștere, și practic, pentru o durată aproape nelimitată a cunoașterii umane, ele vor rămâne în aceeași situație.

Ceva asemănător se petrece în domeniul microfizic al particulelor și al componentelor acestora, cu deosebirea că aici nu mai intervin obstacole în fața observației, care să le ecraneze, ci pur și simplu, domeniul microfizic al acestora *transcende* orice mijloace de observație.

Limitele cunoașterii din domeniile științifice nu sunt altceva decât „frontiere de trecere" de la Lume la Transcendență, mai precis de la Existența macro- și microfizică. Cunoașterea la limitele Transcendenței reprezintă acele „săgeți aprinse", cum le zicea Lucian Blaga, pe care le „aruncăm" în „bezna Transcendenței". Dar, în acest sens, putem vorbi despre o mulțime de domenii ale

decoperirilor ştiinţifice: din fizică, chimie, biologie, medicină, în care *se trece* în permanenţă *dincolo* de limitele tradiţionale ale cunoaşterii. Transcendenţa de tipul acesta, să-i zicem „gnoseologică", ne înconjoară de pretutindeni, din toate direcţiile. Ne place să ne imaginăm progresul cunoaşterii pe partea superioară a verticalei, uitând că nu ştim aproape nimic despre interiorul Pământului sau al Lunii, pe care o tot privim pe dinafară.

Se poate vorbi însă şi despre o *Transcendenţă propriu-zisă*, atât în domeniul macrocosmic *spaţial*, adică *dincolo* şi *în afara* oricărei limite a Lumii, în Infinitul ca atare, adică în Subsistenţă, cât şi în domeniul macroscopic *temporal*, în Eternitatea ca Subsistenţă. Or, tocmai acestea sunt accepţiile cele mai importante ale Transcendenţei, care pot fi aplicate, în ciuda oricăror teze contrare, şi în domeniul microcosmic: *spaţial*, prin acceptarea Infinitului (a diviziunii la infinit a particulelor elementare) şi *temporal* prin acceptarea Eternităţii, adică a duratei lor dintotdeauna şi pentru totdeauna, *dincolo* şi *în afara* timpului, adică în Transcendenţă.

Faţă de celelalte ipostaze ale Subsistenţei, se poate considera că Transcendenţa este cea „mai apropiată" de Lume, cu toate că terminologia spaţială nu este adecvată aici, iar prin analogie temporală, că este un fel de „însoţitoare permanentă" a Lumii. „Mai apropiată" în comparaţie cu Supersistenţa; „permanentă" faţă de Protosistenţă şi Episistenţă, care se referă numai la începutul şi, respectiv, la sfârşitul Lumii.

Se poate considera, mai mult, că Transcendenţa este chiar „amestecată" cu Lumea, ceea ce nu s-ar putea spune nici măcar metaforic despre celelalte ipostaze ale Subsistenţei. În fine, dispariţia Lumii în întregul ei, în concepţia de Lume finită şi vremelnică, ar sugera şi lipsa de sens a Transcendenţei (a ceea ce transcende Lumea). Supercategorial vorbind, Transcendenţa s-ar identifica din nou cu Subsistenţa, ea nefiind, în fond, altceva decât Aceasta.

Dar nu este neapărată nevoie să piară Lumea (*pereat Mundus*), cu tot Universul, ci este suficient să piară numai *omenirea*, cu sau fără Pământul (sau „pământurile") ei, pentru ca restul Lumii să *treacă dincolo* şi să devină *Transcendenţa absolută*, adică Subsistenţa.

5. Transcendentalitatea şi sufletul

De la începuturile civilizaţiei, una dintre cele mai importante preocupări ale omului (ale umanităţii în genere) a fost în legătură cu *sufletul*, cu *viaţa* şi cu *moartea* şi, mai ales, cu *trecerea* de la una la cealaltă, cu *transcenderea* lor. *Apariţia* vieţii şi *încetarea* vieţii erau, şi au rămas încă, misterele cele mai bine păzite, metaforic vorbind, cum o făcea Lucian Blaga, prin „censura transcendentă", ceea ce nu înseamnă că, tot metaforic vorbind, dacă ne-o imaginăm spaţial, ca pe o graniţă sau ca pe o barieră, ea n-ar fi fost trecută („sărită") de cele mai multe ori,

fiind considerată, mai degrabă, ca un fel de „ştachetă" dintr-o „cursă cu obstacole". Pericolul, din perspectivă kantiană, apare abia *după* ce a fost executat „saltul". După ce am început să vorbim despre ceea ce zicea Wittgenstein că ar trebui să se tacă.

Fiind vorba în mod evident de o transcendere, de o trecere „dincolo" de posibilitățile noastre de cunoaştere, dar nu în afara lor, am putea spune, datorită faptului că acestea sunt ale noastre, cum zicea adesea şi Constantin Noica, de la Kant citire, că trecerea este *dincoace*, că nu se referă la *obiectul transcendent*, ci la *subiectul transcendental*. Tot kantian vorbind, şi tot în legătură cu marile limite, care sunt de fapt ale intelectului şi ale raţiunii, aici este vorba depre *suflet*, în aceeaşi manieră în care trebuie (kantian) să vorbim şi despre *Lume* şi despre *Dumnezeu*, adică ajungând la contradicţii, la „raţionamente dialectice", numite, convenţional, „paralogisme", faţă de antinomiile şi idealurile raţiunii pure.

Aceasta este perspectiva kantiană a raţiunii (pure), bazată pe logica ei corespunzătoare (teoriile noţiunii, judecăţii şi raţionamentului), dar nici perspectiva intelectului (pur), pe care se postează Wittgenstein (a logicii simbolico-matematice: a funcţiilor, relaţiilor şi operaţiilor intelective) nu este scutită de apariţia paradoxelor, când, ce-i drept nu vorbeşte, dar exprimă simbolic depăşirile de limite (ale spaţiilor, ale figurilor, ale mulţimilor, ale numerelor). Este vorba, în genere, despre „paradoxiile", cum le spunea Blaga, gândirii, redusă însă la intelect sau raţiune (căci el le identifică), sau despre antinomiile pe care încearcă dogmaticii să le mascheze prin transfigurare.

Se uită, în aceste cazuri, de poziţia lui Hegel, apropiată de gândirea speculativă, pe care îl bucura apariţia *contradicţiilor* şi le tot căuta chiar acolo unde nici nu mai era posibil să apară *dicţiile*. Nu le „transfigura", ci le „figura" pretutindeni, în teze şi antiteze, pe care încerca să le „depăşească" prin sinteze.

Gândind speculativ, vechii indieni considerau că Universul, care este Unul şi Totul, adică Subsistenţa (infinită, eternă şi absolută), este totodată şi Suflet universal – Brahman, un fel de vietate care se creează pe Sine din Sine prin speculativare, prin reproducere, fiind, la rândul Său, reprodus catoptronic, în mic, cum era şi monada lui Leibniz, de sufletul individual –Atman. („Paradoxiile" sunt aici la ele acasă.) Numai că, fiind de acelaşi rang supercategorial cu Subsistenţa, sufletul individual are parte de toate „atributele" (în exprimare intelectiv-raţională) Eternităţii, Infinităţii şi Absolutului, el însuşi fiind Unul şi Totul.

Consecinţa acestor consideraţiuni o constituie postularea nemuririi sufletelor individuale şi transmigraţia lor, ceea ce nu mai este acceptabil din alte puncte de vedere, dar prefigurează speculativ, dacă nu identitatea Transcendentalităţii cu Transcendenţa, oglindirea lor reciprocă, a minimului care coincide cu maximul, *minimum maximo coincidere*, cum zicea Cusanus, ceea ce transcende atât intelectul nostru, cât şi posibilitatea de combinare, *via rationis*, a enunţurilor contradictorii (*contradictoria*).

Domeniul psihologiei, până în zilele noastre, în ciuda vechimii sale ca ştiinţă, de la Aristotel încoace, n-a făcut altceva decât, vorba lui Blaga, să tranfigureze antinomiile, *via rationis*, bineînţeles, şi, adesea, chiar să le excludă cu brutalitate, menţinând, de peste două milenii, un *corpus* necontradictoriu elementar, al proceselor psihice senzoriale şi raţionale şi al operaţiilor cu acestea la persoanele normale. Din această cauză a şi pierdut terenul patologiilor psihice, pe care le-a preluat psihiatria şi neurologia, fiind şi în pericolul de a pierde terenul psihogeneticii în favoarea pedagogiei. S-ar putea spune însă că ar fi câştigat în puritate, reuşind să „curețe" sufletul de toate aspectele sale neesenţiale. Dar „tot curăţat" în felul acesta, sufletul riscă să nici nu mai fie amintit, iar majoritatea manifestărilor sale, a căror descriere este, firește, plină de contradicţii, să fie alungate într-un fel de „purgatoriu gnoseologic", numit *parapsihologie*, urmând să fie aici cosmetizate, normalizate, cu antinomiile transfigurate, cum o spunea Blaga, pentru a fi primite în rândul fenomenelor psihice normale, până atunci fiind considerate *para* (alături) de acestea.

Se întâmplă însă un lucru neaşteptat pentru psihologii tradiţionalişti, intelectualo-raţionalişti, şi anume acela că numărul fenomenelor para-psihice este în continuă creştere, că trec tot mai des testele experimentale şi, mai ales, că pot fi utilizate în scopuri terapeutice. Din această cauză, unele dintre ele, cum este cazul *hipnozei*, adoptată de mult în psihiatrie, şi utilizată adesea în chirurgie (operaţii fără anestezie) au fost, în cele din urmă, acceptate şi în psihologia clasică. Numai că acestea interferează cu celelalte fenomene psihice (hipnoza cu sugestia verbală, de exemplu, dar şi cu limbajul în genere, şi, mai ales, cu gândirea, respectiv cu intelectul şi cu raţiunea). Or, acceptarea hipnozei cu toată încărcătura ei de contradicţii, paradoxe şi antinomii, adesea imposibil de „transfigurat", înseamnă şi transferul „paradoxiilor" în pacea, până atunci „paradisiacă", a celorlalte fenomene psihice.

Însuşi conceptul de hipnoză, în interpretarea unor savanţi care o practică efectiv, deci nu au niciun motiv s-o infirme pe această cale, este de aşa natură încât lasă, din punct de vedere intelectiv-raţional, fără răspuns întrebarea dacă este un fenomen real sau o simplă aparenţă. Se consideră că în cadrul hipnozei nu se poate preciza dacă este vorba de *un* anumit fenomen, de *mai multe* fenomene sau de un proces fenomenal *cu mai multe etape*. Nici una dintre variante nu este valabilă independent de celelalte. Hipnoza se manifestă şi ca un singur fenomen, dar şi ca o succesiune de fenomene, dar nu se manifestă întotdeauna astfel încât presupusele fenomene componente să fie strict delimitate şi determinabile ca fiind conştiente sau inconştiente, raţionale sau senzoriale. În plus, nici succesiunea lor nu poate fi prevăzută, după cum nu poate fi prevăzută cu certitudine nici măcar apariţia lor. Delimitarea fenomenelor subordonate conceptului de hipnoză a fost determinată mai mult de faptul că, istoric, ele au fost descoperite succesiv: somn magnetic, somnambulism artificial, hipotaxie, ideoplastie, convulsii, catalepsie, letargie şi alte fenomene psiho-fiziologice sau parapsihologice, la care trebuie adăugată şi

sugestia. Luate în parte, fiecare dintre fenomene le presupun pe celelalte fie drept cauze, fie ca efecte, care uneori apar, alteori nu, dar nici unul dintre ele nu poate să apară independent. Hipnoza este tocmai procesul complex al declanşării lor simultane sau succesive, care nu garantează însă niciodată apariția fiecăruia dintre ele în cadrul aceluiaşi experiment.

Din perspectivă intelectiv-rațională, ar trebui elaborate, în acest caz, două concepte ale hipnozei, unul minimal şi altul maximal, pe baza cărora să fie delimitată zona genului proxim şi diferența specifică a hipnozei. Conceptul minimal ar trebui să desemneze toate fenomenele fără de care nu se poate vorbi de hipnoză; conceptul maximal, toate fenomenele care pot să apară până în momentul în care nu mai poate fi vorba de hipnoză. Această perspectivă presupune însă existența unor criterii obiective de selecție a fenomenelor, deci o aparatură experimentală perfecționată, aptă de a înregistra presupuse diferențieri bioelectrice foarte fine. Dar inexistența unei astfel de aparaturi este şi cauza pentru care multe alte fenomene sunt considerate paraştiințifice. Hipnoza se găseşte, din punct de vedere intelectiv-rațional, în aceeaşi situație. Statutul ei nu este logic, ci pragmatic.

Admiterea, în aceste condiții, a conceptului de hipnoză duce, din perspectivă logico-tradițională, la reeditarea paradoxului lui Nagasena: hipnoza este A şi B şi C şi D şi ..., dar se dovedeşte că ea nu este nici A, nici B, nici C, nici D, nici ..., deci, ca atare, nu este nimic. Mergând pe această linie, T.X. Barber ajunge, într-adevăr, la concluzia că hipnoza nu este altceva decât un cuvânt fără semnificație, cel mult o „metaforă" care, logico-matematic, ar juca rolul unei variabile independente în cadrul succesiunii unei serii de fenomene, mai mult sau mai puțin eterogene, care se pot condiționa sau nu unele pe celelalte.

O altă dificultate legată de determinațiile conceptului de hipnoză o constituie raportarea lor contradictorie la subiectul dat. Oricare dintre fenomenele legate direct sau indirect de hipnoză presupune asemenea determinații contradictorii. Starea hipnotică este somn, dar şi veghe, nefiind, ca atare, nici somn, nici veghe; este conştientă, dar, în acelaşi timp, inconştentă, nefiind, ca atare, nici una, nici alta. Soluția clasico-tradițională este aceeaşi – găsirea unor mijloace perfecționate, a unor aparate sensibile care să poată determina cu precizie diferențele dintre stările amintite. Atunci se va dovedi că starea hipnotică este aşa şi nu altfel.

Punctul de vedere clasico-tradițional este cel al expectativei, al încrederii depline în mijloacele mecanice de testare, în aparatele de măsură. Este un punct de vedere cu totul rezonabil. Evoluția însă, aproape spectaculoasă în ultimul timp, a cercetării fenomenelor hipnotice sau înrudite cu acestea, a făcut ca, treptat, sfera acestora să se extindă în aşa măsură încât să inunde treptat şi sfera psihologiei propriu-zise. În loc să se decidă, de exemplu, că hipnoza se reduce numai la fenomenele A şi B, s-a dovedit că este implicată în multe alte fenomene fiziologice sau psihice, considerate înainte ca fiind cu totul justificabile din perspective tradiționale. Dar aceasta înseamnă că determinațiile contradictorii ale fenomenelor sugestivo-hipnotice devin implicit şi determinațiile fenomenelor psihice obişnuite,

în speță ale fenomenelor de conştiință. Dacă mecanismul memoriei, de exemplu, se declanşează în mod obişnuit prin intermediul sugestiei sau autosugestiei, înseamnă că el presupune implicit un amestec de conştient şi inconştient, care determină ca imaginea rememorată să sufere anumite modificări calitative, care nu mai pot fi justificate prin obişnuitele alternații cantitative, de intensitate, durată etc. Se produce deci un fenomen analog celor din matematici şi fizica modernă. Noile fenomene, considerate *trans*-matematice sau *micro*-fizice, inițial *para*-ştiințifice, *in*-definibile, *contra*-dictorii şi *para*-doxale, s-au înmulțit în aşa măsură şi au invadat într-atâta domeniul clasic, încât el a devenit un caz particular al acestora.

Soluția logică neclasică ar consta în elaborarea unui concept al hipnozei pe baza datelor paradoxale şi contradictorii reale, fără aşteptarea unor soluții tradiționale simpliste, conforme unor legi ca terțul exclus şi noncontradicția, care se dovedesc pe zi ce trece ca nefiind corespunzătoare nici măcar pentru domeniul, considerat clasic, al psihologiei, considerat clasic. Este vorba de o soluție care să meargă pe linia surprinderii structurii fenomenului psihic în pura lui esențialitate, pe linia surprinderii apoi a relațiilor structurale fundamentale interfenomenale, al căror model formal ar putea să alcătuiască ceea ce s-ar putea numi o logică dialectico-speculativă a psihologiei, un element pentru viitoarea fundamentare teoretică a psihologiei.

Cu aceasta nu s-ar rezolva însă decât o parte dintre problemele referitoare la suflet. Mult mai importante şi mai „misterioase", în terminologia lui Blaga, care, în paranteză fie spus, intenționa elaborarea unei lucrări de parapsihologie în cadrul celei de a cincea trilogii (abandonată) a sistemului său filosofic, sunt fenomenele psihice de genul percepției extrasenzoriale, al clarviziunii, telepatiei, precogniției, retrocogniției, psihokineziei ş.a.

Dacă dăm misterului semnificația de speculativ, cum zicea Hegel, atunci constatăm că adâncirea cunoaşterii fenomenelor psihice înseamnă „cufundarea" în speculativ, adică în Transcendentalitatea care reproduce Transcendența. Ceea ce este *dincoace* de noi oglindeşte ceea ce este *dincolo*. „Dincolo de minte" (*beyond the brain*, cum zice Stanislav Grof). Nu este de mirare că pentru explicarea fenomenelor parapsihice se face adesea apel la ipoteza existenței unui fel de câmp al *forței psi*, care ar fi universal. Sufletul individual (sufletele individuale) n-ar fi altceva decât un fel de „aparat" care face legătura cu câmpul forței psi, *când* şi *cât timp* este pe aceeaşi „frecvență" şi poate să-l speculativeze, adică să-l reproducă, parțial, firește.

Lucrurile acestea au fost cunoscute din Antichitate, dovadă şi mulțimea concepțiilor despre Sufletul universal, identificat uneori cu gândirea (*nous*), din care face parte sau nu şi sufletul individual, care se identifică sau este în „rezonanță" cu acesta. La Platon, de exemplu, Sufletul străbate intregul Univers, şi prin interiorul (mijlocul, *meson*) şi pe dinafara (*exothen*) acestuia. Mai nou, se vorbeşte despre „materie psihică" şi „materie noesică", amestecată cu sau separată de „materia fizică", şi chiar despre „universuri psihice", alături de

(sau împreună cu) cele fizice. Toate acestea sunt ipotetice, firește, dar constituie motivații pentru caracterul subsistențial al Sufletului, considerat adesea ca infinit și etern, atât în ipostaza de Transcendență, cât și în aceea de Transcendentalitate, care sunt în permanentă relație de reproducere speculativă, de gândire care se gândește pe sine, cum zicea Aristotel. De această activitate speculativă (*he theoria*), care este cea mai plăcută și cea mai bună, se bucură Divinitatea în vecii vecilor, dar și nouă ne-a fost dată, din când în când și într-o oarecare măsură, această plăcere, ceea ce este, oricum, un lucru minunat.

CONTRIBUȚII NEOKANTIENE ÎN TEORIA CATEGORIILOR

ALEXANDRU BOBOC

1. Considerațiile ce urmează s-ar putea integra în tema: prezențe kantiene în gândirea contemporană. *Mutatis mutandis* însă, întrucât e vorba de o continuitate care îndreptățește formularea neokantianului Wilhelm WINDELBAND: „Kant verstehen heiβt, über ihn hinausgehen" (*Präludien*, I, 1883).

Pe acest fond devine inteligibilă modalitatea de acțiune a criticismului kantian în geneza concepțiilor contemporane despre categorii şi sisteme categoriale, acțiune riguros delimitată prin însăşi *Critica rațiunii pure*: categoriile ca «reine Verstandesbegriffe» (concepte pure ale intelectului), «wahre Stammenbegriffe des reinen Verstandes» (adevărate concepte originare pure ale intelectului), concepte din care provin toate celelalte concepte: „Aceeaşi funcție care dă diferitelor reprezentări unitate *într-o judecată* – sublinia Kant – dă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări într-o intuiție, unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs concepte, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, introduce cu ajutorul unității sintetice a diversului, care se găseşte în intuiția în genere şi în reprezentările lui, un conținut transcendental; de aceea ele se şi numesc *concepte pure ale intelectului*, care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală. În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiției în genere câte funcții logice existau în toate judecățile posibile în tabelul precedent (tabelele judecăților, «funcția gândirii în judecată», n.n. – Al.B.); căci funcțiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenția noastră este la origini identică în total cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează foarte mult de ea... A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca *Aristotel* acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, aşa cum i se prezentau..."[1]

[1] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 110. Kant oferă apoi „Tabloul categoriilor" (12 categorii) şi precizează: „Aceasta este deci lista tuturor conceptelor originare pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde a priori în sine şi în temeiul cărora numai el este un intelect pur; pentru că numai cu ajutorul lor el poate înțelege ceva din

2. Aşadar, Kant pune în atenţie «deducerea sistematică dintr-un principiu», prin «facultatea de a judeca», pe care urmaşii au integrat-o în modalităţi diferite, printr-o aclimatizare la noul stadiu al dezvoltării gândirii, înscrisă pe calea ordonării în «sisteme» ale categoriilor. Aşa cum s-a precizat: „tabela judecăţilor ordonată sistematic de Kant a constituit astfel firul călăuzitor pentru dezvoltarea unei complete *tabele a categoriilor*, în a căror concepere vechea idee didactică de «tabula logica» a fost legată atât cu cea a reprezentării şi completitudinii, cât şi cu aceea a deductibilităţii sistematice. Ca şi concepte pure ale intelectului, corespunzătoare funcţiilor judecăţii şi sintezei lor, care au o altă origine decât principiile sensibilităţii, deosebindu-se atât de conceptele «supracategoriale» sau «transcendentale» ale tradiţiei clasice, cât şi de «Ideile» raţiunii pure, categoriile dezvoltate de Kant posedă atât valabilitate intenţională pentru obiecte ale intelectului în genere, cât şi semnificaţie posibilă pentru cunoaşterea provenită din experienţă. Ele sunt, astfel, pe de o parte concepte de structură a oricărei ştiinţe, întrucât aceste concepte trebuie să se bazeze pe ele, aşa încât, ceea ce se prezintă totdeauna ca obiect al unei ştiinţe posibile, este cel puţin gândit prin ele; pe de altă parte, conceptele pure ale intelectului dobândesc semnificaţie cognitivă numai dacă aplicarea lor la fenomene este garantată fundamental printr-o „deducţie transcendentală”[2].

Teoriile unor gânditori de referinţă pentru orientările cuprinse sub denumirea de «neokantianism» (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Lask şi alţii) se caracterizează printr-o referire expresă la Kant, în construcţii ce duc mai departe gândul criticismului, în noi formule de punere a problemei «fundamentării transcendentale» a cunoaşterii obiective, centrate de ideea „constituirii apriori a obiectelor”. Categoriile sunt concepute în acest context drept „un fir călăuzitor pentru tratarea şi înţelegerea a ceea ce ar putea valora (gellen) ca obiect al cunoaşterii. În ceea ce priveşte resemnificarea doctrinei categoriilor a lui Kant, nu vor prelua însă pretenţia acestuia la completitudinea tabelei sale a conceptelor pure ale intelectului”[3].

3. În sensul celor menţionate semnalăm mai întâi poziţia unuia dintre cei mai de seamă exegeţi ai criticismului kantian şi autorul unei construcţii neokantiene, Hermann *Cohen*: „Două puncte de vedere domină deducerea de către Kant a

---

diversul intuiţiei, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-*un principiu* comun, anume *facultatea de a judeca* (care este totuna cu facultatea de a gândi) şi nu s-a născut rapsodic, dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare a conceptelor pure...” (*Ibidem*, p. 111).

[2] Ritter, J.-Gründer, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4(I-K), Schwabe & CO. Ag. Verlag, Basel, 1976, p. 728.

[3] *Ibidem*, p. 745.

elementelor cunoaşterii. Un punct de vedere constă în *principiile* sintetice – expresia sa pentru fundamentele, pentru principiile cunoaşterii. Celălalt însă constă în formele judecăţii, aşa cum acestea sunt desemnate în mod tradiţional în «logica generală» – expresia sa pentru logica formală. Ambele puncte de vedere corespund celor două concepţii ale sale despre *a priori*. Principiile reprezintă *Transcendentalul a priori*; felurile de judecată (Urteilsarten) reprezintă *metafizicul a priori*. Ambele sunt cuprinse laolaltă în *unitatea conştiinţei*"[4].

Tratarea problemei raportului dintre categorie şi judecată întâmpină unele dificultăţi, legate mai întâi chiar de faptul că „succesiunea internă a categoriilor, care în pluralitatea lor ia naştere dintr-o modalitate de judecată (Urteilsart), are în ea un fir călăuzitor, prin care rămâne asigurată conexiunea ei genealogică"[5].

O mare „temere" poate fi însă legată de următoarea situaţie: „Nucleul adevărat al unei categorii pare a se afla într-un tip de judecată, dar la o examinare mai atentă, o alta se dovedeşte drept rădăcina. Categoria a ajuns la cea mai profundă a ei semnificaţie abia în decursul dezvoltării ştiinţifice, şi abia astfel a devenit o problemă clară. În suportul judecăţii ne-am putea rătăci sau am putea chiar greşi. Aici pare a se concentra o incomparabilă diferenţă între *categorie* şi *judecată*"[6].

Se ridică întrebarea: „Cum s-ar putea, corespunzător noii categorii, să se afle o modalitate de judecăţi (*Urteilsart*) mai potrivită pentru noua semnificaţie a acesteia, dacă principial nu ar exista o astfel de corelaţie între categorie şi judecată?"[7]

În măsura în care ne oprim la raportul dintre categorie şi judecată, „nu luăm în seamă nici o deosebire între ele; căci numai şirul şi gruparea uneia dintre ele, fie aceasta cea a judecăţilor sau cea a categoriilor, ar trebui să devină firul călăuzitor pentru celelalte; dar noi *luăm în seamă* între ele o intercorelaţie. Ca urmare, nu numai un tip de judecată poate să cuprindă o pluralitate de categorii, ci şi o categorie poate să fie conţinută în mai multe feluri de judecată..."[8]

Mai exact, faţă de limitele „felurilor de judecată", categoriile „trebuie să fie gândite în decurgere, fără ca din această cauză să-şi piardă propria lor grupare.

[4] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 48. „Şi această *expresie*, continuă Cohen, ascunde în sine acele două semnificaţii. Ea înseamnă o dată, conform semnificaţiei dominante, care se atribuie conştiinţei în epoca modernă de la Leibniz încoace, mai cu seamă *unitatea principiilor*, dar totodată şi *unitatea conştiinţei de sine*. Deducţiei metafizice a categoriilor, nume cu care Kant desemnează numai conceptele de bază (Grundbegriffe), îi corespund formele judecăţii. Deoarece în semnificaţia metafizică a lui a privi valoarea acestuia nu ajung la sensul critic al lui Kant, ci mai degrabă la fundamentarea sa transcendentală şi la facilitarea acesteia, este indicat totodată cu aceasta pericolul în care se afla Kant în pornirea de la împărţirea tradiţională a judecăţilor" (*Ibidem*, p. 48-49).

[5] *Ibidem*, p. 51.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 52.

[8] *Ibidem*.

Direcţia între *categorie* şi *judecată* este una reciprocă: categoria este scopul judecăţii, iar judecata este calea categoriei”[9].

O astfel de punere a problemei devine inteligibilă pe fondul preocupării lui Cohen de a fundamenta „cunoaşterea pură”: gândirea ca „gândire absolută a originii” se realizează constant în judecăţi, a căror unitate se desfăşoară în diferite feluri de judecată (*Urteilsarten*) – judecăţi ale legilor gândirii, ale matematicii, ale ştiinţei matematice a naturii, – care corespund obiectelor cunoaşterii. Aceste diferite feluri de judecată sunt «moduri de a funcţiona» (Betätigungsweisen) ale judecăţii; *categoriile*, ca «moduri originare de legare a multiplului» devin «condiţii logice necesare ale experienţei», mai exact: «expresii ale legităţii gândirii care se raportează la obiecte prin judecăţi»; deoarece multiplul este creat în actul de judecare, cunoaşterii îi revine ca «dat» numai ceea ce este format categorial, renunţându-se astfel la ideea lui Kant despre corespondenţa dintre categorie şi judecată[10].

În principal, această reorientare a gândului kantian începe cu reducerea aprioricului, la forma unică a categoriei, şi astfel „categoria nu mai e caracterizată ca «concept» ci ca predicaţie, ca o formă de judecată. Ea nu este o stare, ci un act”; „în locul corespondenţei sărace într-un fel de judecată şi o singură categorie, H. Cohen stabileşte o largă corelaţie între judecăţi şi categorii, aşa încât o categorie poate ajunge la deplina ei dezvoltare, suferind orientarea mai multor feluri de judecăţi. Se înlătură astfel orice dogmatism, căci spărgând cadrele fixe ca număr şi calitate şi dând categoriilor deplină libertate de mişcare şi creştere, acestea nu mai sunt forme infailibile, totul se schimbă, se adânceşte, evoluează cu trebuinţele şi problemele ştiinţei”[11].

4. O altă direcţie de factură kantiană, care pune însă accent pe raportul *categorie* şi *valoare*, este reprezentată de Windelband, Rickert, Lask, B. Bauch (aşa-numita „Şcoală de la Baden”), prin care filosofia kantiană este luată ca punct

---

[9] *Ibidem*, Cohen concepe judecata în corelaţie cu gândirea: „Gândirea, ca gândire a cunoaşterii, ni s-a dovedit a fi *producere* (*Erzeugung*). Avem nevoie de această caracteristică preliminară a gândirii, deoarce vrem să proclamăm logica noastră ca *logică a originii*. Producerea rămâne însă nedeterminată, dacă nu este gândită ca producere din origine...” (*Ibidem*, p. 53).

Este ideea de bază a „logicii cunoaşterii pure”, pentru care gândirea nu are o premisă (un „dat”), ci este „origine” în sens absolut: idealismul logico metodologic al şcolii de la Marburg a neokantianismului.

[10] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 35-38; 47-52. Cf. Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 114-122. Este de reţinut că H. Cohen dezvoltă un sistem al categoriilor în orizontul concepţiei după care trebuie să admitem o pluralitate de categorii, dată fiind, bineînţeles, dependenţa de mersul cunoaşterii ştiinţifice şi de problemele noi care se impun (*Ibidem*, p. 120-128).

[11] Alice Voinescu, *Şcoala de la Marburg,* în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. III: *Perioada contemporană*, Societatea Română de Filosofie Bucureşti, 1938, p. 149.

de plecare pentru fundamentarea unei filosofii a valorilor şi a culturii. „În fondul ei cel mai adânc – sublinia B. Bauch – filosofia kantiană poate fi considerată drept filosofie a valorii; şi ceea ce Kant înţelegea prin «Idee», întrucât o concepea ca pe o «temă eternă» va da expresia adecvată sensului valorii însăşi”[12].

Este de reţinut că punctul de vedere al acestei orientări se află în cercetările lui Hermann *Lotze* (1817-1881), care a propus ideea de «valabilitate în sine», ca gen proxim pentru predicaţia despre *valoare*: valoarea este *valabilă*, spre deosebire de *realitate*, care *este* (într-o modalitate determinată, bineînţeles). Pe acelaşi fond, Lotze considera că „sentimentul” (Gefühl) este purtător de valori[13], teză care, mai târziu (după 1900) va deveni constitutivă orientării fenomenologice în axiologie (Max Scheler, îndeosebi).

Pe linia iniţiată de Lotze, Wilhelm *Windelband* (1848-1915) distinge riguros între *normă* şi *lege* punând în atenţie opoziţia dintre judecată (Urteil) şi apreciere (Beurteilung)[14], de fapt, dintre explicare şi apreciere, şi dezvoltă un sistem al categoriilor, insistând asupra necesităţii unui principiu de deducere „sistematică” a categoriilor, grupate în „categorii constitutive” (obiectuale – gegenständliche) şi „categorii reflexive”: „Prin categorii – scria Windelband – înţelegem formele sintetice sau raporturile în care conţinuturile date intuitiv sunt conexate laolaltă pentru conştiinţă”[15].

5. În concepţia lui Heinrich *Rickert* (1863-1936), „principiul” de deducere a categoriilor este precizat printr-un proces complex de situare a conceptului de categorie în contextul: *normă* (transcendentă) – *categorie* (forma actului de judecare) – *forma transcendentă* (forma judecăţii efectuate): ca „structuri funcţionale ale cunoaşterii”, categoriile sunt totodată „formative” (formgebende), dar într-un act de judecare în care „se recunoaşte” imperativul (transcendent) şi, în legătura cu „forma judecăţii efectuate” se determină „forma obiectului cunoaşterii”.

---

[12] B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 469. Autorul concepea judecăţile „aşa cum le-a definit Kant, anume ca funcţiuni”, iar în ceea ce priveşte *categoriile* scria: „în sens strict considerată, categoria este «relaţie pură de valabilitate»” (*Ibidem*, p. 180, 192).

[13] H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1856), 6. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 340.

[14] W. Windelband, *Normen und Naturgesetze* (1882), în: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Bd. II, 9. Aufl., J.C. Mohr, Tübingen, 1924, p. 24-28.

[15] *Idem, Vom System der Kategorien* (în: Philos. Abh. Chr. Sigwart zum Jo. Gebuststag, 1900, p. 45. Cf. J. Ritter und K. Gründer, *Wörtrbuch der Philosophie*, Bd. 4, p. 748: aflarea unui principiu de deducere a categoriilor este posibilă numai dacă le înţelegem ca forme ala gândirii capabilă de relaţionare” şi este realizabilă numai dacă devine clară „conexiunea modurilor de relaţionare”).

Într-o exprimare mai clară: „Categoriile constitutive *sunt*, cele reflexive *au valabilitate*. Cele dintâi sunt relaţii obiective transcendentale. Graţie spaţiului şi timpului categoriile reflexive pot deveni constitutive” (N. Balca, *Şcoala de la Baden*, în: *Istoria filosofiei moderne*, III, p. 171).

Într-un fel, categoriile sunt „principii formatoare (*bildende*)" de „configurații transcendentale" în sfera obiectelor cunoașterii. Dar, după Rickert, „cunoașterea este recunoaștere (Anerkennen), nu se reduce la „simpla reprezentare", ceea ce schimbă și *poziția subiectului*: *nu cunăscător, ci valorizator*: „Abia o dată cu *subiectul* care afirmă, la poziție, *valorizează*, intervine un subiect al cunoașterii care merită acest nume... Abia în *recunoașterea* unei valori putem să sesizăm actul pe care el trebuie să-l efectueze pentru a lua în stăpânire obiectul în care și el (ca act) poate exista. Reprezentările, cu conținutul lor reprezentat, nu sunt niciodată, după esența prestației lor, acte teoretice ale subiectului. Numai afirmarea care valorizează conferă sens acestui act"[16].

Conceptul de «recunoaștere» devine astfel hotărâtor: prin poziție cu conceptul de cunoaștere bazat pe sinteza unor reprezentări, «recunoașterea» presupune un dat absolut: imperativul (*das Sollen*) (transcendent), survenit prin actul judecării transformat: nu *a judeca* (urteilen), ci *a aprecia* (beurteilen), ceea ce restructurează contextul în care își află locul (funcția) categoria.

Iată, în acest sens, unul dintre textele cele mai semnificative: „Pentru a scoate în evidență semnificația obiectuală (gegenständliche), pe care o are conținutul de judecată realizat, intenționăm ca forma sa, pe care el o primește prin recunoașterea normei transcendente, și care îi conferă obiectivitate nu prin raportarea la un real imanent, ci la un imperativ transcendent, să o numim *forma sa transcendentală*, și ca urmare, să deosebim în orice cunoaștere *trei* factori formali: *norma* transcendentă, care garantează conexiunea conținutului și a formei, *categoria*, care reprezintă sensul formal al actului recunoașterii ei, și, în fine, *forma transcendentală*, care este de aflat în conținutul de judecată obținut. *Norma* este forma imperativului (des Sollens) sau a obiectului transcendental nereal, care, fiind conexiune a formei și conținutului, se opune subiectului. *Categoria* este *forma actului de judecare* (die Form des Urteilsaktes), în care cuprinde acest obiect prin afirmare, și îngăduie astfel să ia naștere produsul de cunoaștere. În fine, *forma transcendentală* este forma judecății efectuate, despre care se crede că ar reproduce forma obiectului real obținut"[17].

---

[16] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transcendentalphilosophie* (4. und 5. Aufl.,), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 167. În alți termeni, „cunoașterea este, după sensul ei logic, *recunoaștere* de valori sau respingere de non-valori..." (*Ibidem*).

[17] *Ibidem*, p. 322. Prezența *formei* creează un context mai larg: „La aceste trei forme, care rezultă în mod necesar, de îndată ce este vorba nu numai de *obiectul cunoașterii*, ci și de *cunoaștrea obiectului*, și împreună cu care survine teoria cunoașterii care procedează subiectiv, se adaugă încă o a patra, forma logicii «obiective», care, ca valoare transcendentă ține de conținut și care pare să posede obiectul în al său «în sine», dacă îl gândim ca separat de subiectul cunoscător, adică, în sens strict nu-l mai gândim ca obiect. În fine, este de numit încă acea formă, pe care trebuie să o accepte realismul empiric, pentru ca să poată gândi, obiectul ca o corelație efectivă a formei și a conținutului. În ansamblu, obținem astfel nu mai puțin decât *cinci forme diferite*, dintre care, în sensul cel mai larg al cuvântului, două sunt forme ale judecății și trei – forme ale obiectului..." (*Ibidem*, p. 322-323).

Norma, categoria şi *forma* trebuie concepute şi în sine, prin funcţia lor în realizarea cunoaşterii (în sensul precizat: ca «recunoaştere»), separat de actele prin care sunt legate de viaţa sufletească. Este aici prezent un antipsihologism (în atmosfera veacului pe atunci: începutul secolului 19, fenomenologia lui Husserl etc.). Ca urmare, devin inteligibile precizările: «recunoaşterea» normei nu trebuie considerată „ca un act psihic", cu toate că despre ea putem vorbi „numai în expresii care indică acte psihice"; separăm „sensul logic al categoriei" de „fiinţa psihică reală care efectuează recunoaşterea, căci ne mişcăm „în sfera conceptelor"; cu *categoria* ca „formă a afirmării" configurăm „numai conceptul conştiinţei în genere judicative"[18].

Centrul de atracţie al tuturor acestor interrelaţii îl constituie *cunoaşterea*, concept gândit în vederea reconstituirii «teoriei cunoaşterii» (*Erkenntnislehre*) în tradiţie kantiană, dar operând asupra obiectului în dublu sens: «obiect al cunoaşterii» (*Gegenstand der Erkenntnis*) şi «cunoaştere a obiectului» (*Erkenntnis des Gegenstandes*) unite prin «actul de cunoaştere» (*Erkenntnisakt*) în obiectul unei noi forme a «filosofiei transcendentale», determinată (în mare măsură) de conceperea cunoaşterii ca «recunoaştere» (*Anerkenntnis*) şi de distincţia dintre *sens*, purtător al „valabilităţii" (în judecată) şi *valoare* (valabilitatea „în sine").

În principal, determinarea „obiectului cunoaşterii" (în sensul: «cunoaştere» ca «recunoaştere» – *Das Erkennen als Anerkennen*) se poate înfăptui numai dacă „actul judecăţii, în sensul său pozitiv, ca act al valorizării (Wertens) teoretice este separat de orice simplă reprezentare şi de prestaţiile acesteia... Poziţionarea (*das Stellungnehmen*) faţă de valori este aşadar legată în mod necesar cu sensul fiecărei prestaţii a judecăţii"; „vrem să spunem, că cunoaşterea însăşi, în ceea ce priveşte prestaţiile ei, este de semnificat ca o *valorizare* (Westen). Numai actele valorizării sunt adevărate ori false"[19].

Rickert precizează apoi că s-ar putea constata astfel „o dublă măsură de relaţionare: cea a sensului transcendent, pentru actul de cunoaştere, şi cea a obiectului pentru conţinutul transcendent al judecăţii; totodată actul de cunoaştere,

[18] *Ibidem*, p. 324. Aşadar, „ca şi norma transcendentă, *categoria* premerge conceptual oricărui real (Wirklichen)... Ca formă a afirmării (Jaform) a sensului imanent al judecăţii, ea uneşte imperativul transcendent valabil cu actele subiectului cunoscător, în care ea este conţinută ca moment formal identic, şi, întrucât numai cu ajutorul ei se stabilesc definitiv atât conceptul de obiect al cunoaşterii, cât şi conceptul de cunoaştere a obiectului, în conceptul ei culminează ca obiect, pe calea subiectivă a actului de cunoaştere, o filosofie transcendentală veritabilă" (*Ibidem*, p. 325).

[19] *Ibidem*, p. 165. De fapt, „orice cunoaştere începe cu judecata, continuă în judecăţi şi poate sfârşi numai în judecăţi. Cunoaşterea ca cunoaştere «actuală» constă astfel numai din judecăţi"; „chiar judecata care exprimă faptul că «obiectele» concordă cu reprezentările, închide în afirmaţia sa *recunoaşterea* unei valorizări sau o valoare" (*Ibidem*, p. 163, 167).

prin sensul transcendent, trebuie să cuprindă obiectul, ca să îndeplinească ceea ce el, ca act de cunoaştere, are de prestat"[20].

Această restructurare a cunoaşterii prin înţelegerea „actului judecăţii" şi ca „act al valorizării" situează teoria cunoaşterii însăşi în orizontul teoriei valorii. Aceasta determină şi schimbarea poziţiei categoriilor, care nu mai sunt „forme a priori ale obiectelor reprezentate", ci „structuri formaţionale" ale cunoaşterii sale, chiar mai mult; forme de cuprindere a „sensului formal al actului de cunoaştere", dar şi „formă a actului de judecare" prin raportare la valori. „Orice judecată – scrie Rickert – este o apreciere (*Beurteilung*) sau o valorizare (*Wertung*), ceea ce nu trebuie să însemne că orice judecată aparţine de aşa-numitele «judecăţi de valoare». În punerea problemei dimpotrivă, noi avem de a face numai cu judecăţi despre fiinţă sau mai exact despre realitate, aceasta întrucât ne limităm la problema cunoaşterii realităţii şi intenţionăm să înţelegem această judecată pusă de realitate ca recunoaştere de valori sau valorizare"[21].

6. În contextul unei abordări de tip neokantian se situează şi *Emil Lask* (1875-1915), discipol al lui Rickert, dezvoltând însă o „teorie a categoriilor", după care categoriile constituie un «material» pentru «obiectivitate» (Gegenstälichkeit) şi, ca urmare, în forma categorială ar fi de consident «fenomenul logic originar» (*das logische Urphänomen*).

Lask este preocupat în principal de „logica filosofiei şi teoria categoriilor", o asociere cu scop de a releva specificul şi rolul logicii în funcţionarea în sistem a filosofiei şi a categoriilor: „trebuie înainte de toate să fie schiţat tipul unei «teorii a două lumi» (*zweiweltentheorie*) pentru ca pentru susţinătorii unei astfel de teorii să poată să fie postulată o logică şi o doctrină a categoriilor care se află în acord cu ea"[22].

O astfel de dependenţă se justifică şi istoric şi sistematic: „Prin întreaga istorie a gândirii se manifestă încercarea de a aduce claritate şi ordine în conceptul trăitului (*Erlebben*) în genere, al gândirii în genere, a ceva în genere. Încă de la primele începuturi ale speculaţiei, aceasta a condus la conturarea treptată a unei teorii a două lumi (*Zweiweltentheorie*) şi, pornind de la o astfel de deosebire fundamentală a două sfere originar opuse a luat naştere orice orientare ultimă şi unitară a concepţiilor despre lume... În mii de variaţii ale numelui şi

[20] *Ibidem*, p. 240. Este de reţinut totodată că „obiectul cunoaşterii" (în sensul idealismului transcendental, aici reînnoit) nu este «dat» nici imanent nici transcendent, ci „dat ca temă" (aufgegeben) (*Ibidem*, p. 316), ceea ce marchează o altă latură a distanţării de concepţiile care-l determină numai în raport cu reprezentarea, şi nu cu actul valorizării.

[21] *Ibidem*, p. 169. Dar, precizează Rickert, „valoare recunoscută în orice judecată adevărată fiind atemporală în valabilitatea ei, este şi *independentă* de orice conţinut real al conştiinţei individuale, care ca o configuraţie temporală, are totdeauna un început şi un sfârşit" (*Ibidem*, p. 177).

[22] E. Lark, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, în: *Gesammelte Schriften*, II. Bond, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1923, p. 5.

sensului s-a repetat dualismul modelat exemplar de Platon, această teorie a celor două lumi”[23].

Toate sistemele care s-au prezentat istoriceşte sunt de înţeles „după luarea de poziţie” faţă de această „deosebire fundamentală”; şi constituie „o realizare eliberatoare şi clarificatoare a contemporaneităţii faptul că, – în principal în legătură cu îndemnurile lui Lotze – totalitatea a ceea ce este în genere posibil de gândit se reîntoarce la o ultimă dualitate, la prăpastia dintre fiind (*Seiendem*) şi valabil (*Geltendem*), dintre domeniul fiinţei şi domeniul valabilităţii, dintre configuraţiile despre fiinţă şi configuraţiile despre valabilitate, dintre sfera realităţii şi sfera valorii, dintre ceea ce *este* şi *se petrece* şi ceea ce e valabil (gilt), fără să trebuiască să fie”[24].

Problema dificilă nu priveşte configuraţiile în raport cu ceea ce *este*, cu fiinţa, ci cu ceea ce „*valorează, fără să trebuiască să fie*” (das «was *gilt*, ohne sein zu müssen»), pe scurt „cercetare aprofundată a ceea ce nu este (des Nichtsseien), a ceea ce-i valabil atemporal, a semnificaţiilor valabile a formelor sensului, precum şi a valorii...”[25]

Trebuie să deosebim însă riguros „domeniul valabilului” de ceea ce ţine de „cercul nesensibilului”(Nichtsinnliche) şi să să luăm în atenţie contribuţiile lui Lotze: a constituit „o prestaţie hotărâtoare” a lui Lotze „faptul că, alături de modurile fiindului şi cele ale suprafiindului, a dscoperit *valabilul* (das Geltende) ca un al treilea domeniu, şi cu aceasta – cel puţin implicit – a făcut vizibilă insuficienţa dualităţii străvechi a sensibilului şi suprasensibilului, al oricărei teorii a două lumi. Noi ne aflăm astăzi în epoca impulsului său însufleţitor”[26].

Concepţia lui Lotze devine hotărâtoare „pentru înţelegerea stadiului actual al teoriei categoriilor”; căci „la baza unei teorii a categoriilor orientată de teoria a două lumi se află în esenţă dualismul sferei fiinţei şi al sferei valabilităţii (*Geltungssphëre*), al cunoaşterii fiinţei şi al cunoaşterii valabilităţii”[27].

În esenţă, filosofia teoretică, logica, teoria categoriilor constituie „o ramură a ştiinţei filosofice a valabilităţii, obiectul lor aparţine sferei valabilităţii”; „principiile filosofiei transcendentale, doctrina categoriilor a lui Kant sunt cele care

---

[23] *Ibidem*. Şi s-a exprimat în opoziţia dintre sensibil şi inteligibil, fenomen şi idee, materie şi formă, materie şi spirit, finit şi infinit, relativ şi absolut, natură şi raţiune, natură şi libertate etc.

[24] *Ibidem*, p. 6.

[25] *Ibidem*, p. 6. Toate acestea se pot regrupa după ceea ce constituie „adevărata tăietură în conţinutul a ceva în genere”: „deosebirea fiindului şi cea a nefiindului”, ceea ce orice „teorie a două lumii” statuiază: alături de „lumea sensibilă”, una inteligibilă (*Ibidem*, p. 6,7).

[26] *Ibidem*, p. 14. Această influenţă a conceptului lotzean despre «ceea ce-i valabil, fără a trebui să fie» e vizibilă la Windelband, Cohen, Husserl, Rickert şi alţii. Pe scurt, „elaborarea de către Lotze a concepţiei despre sfera valabilităţii (Geltungssphëre) a jalonat calea cercetării filosofice contemporane” (*Ibidem*, p. 15)

[27] *Ibidem*, p. 15,16. Aceasta înseamnă „preconizarea unei teorii a categoriilor care corespunde teoriei a două lumi”; 2postulăm astfel o logică care concordă cu teoria a două lumi”(*Ibidem*, p. 21,23).

trebuie să-şi afle aici o aplicare a lor dezvoltată şi astfel şi consolidarea. Conceptul kantian de formă şi concept de categorie, fapta copernicană, iată ce se află la baza tuturor dezvoltărilor ce urmează”[28].

Lask dezvoltă astfel o teorie a categoriilor „după măsura domeniilor obiectuale ale fiindului sensibil şi ale valabilului nesensibil”, două „regiuni categoriale” determinate după deosebirea dintre „fiinţă şi valavilitate” (Sein und Gelten) şi corelarea lor după raportul dintre *formă* şi *material*.

Întrucât Lask iniţiază o teorie a categoriilor „în jurul unei logici a filosofiei, adică unei logici a sferelor valabilităţii”, se atinge astfel „nu numai un nivel de dezvoltare a punerii problemelor filosofice, ci totodată un gen de autoreflecţie a principiului filosofic al neokantianismului”[29].

Aceasta vine cumva în acord cu ceea ce Lask însuşi spunea că e valabil pentru doctrina categoriilor: „ce fel de doctrină a categoriilor formează cineva, depinde de ce fel de filosof este, ori cel puţin ar trebui să depindă d aceasta”[30].

7. Preocupările pentru tema categoriilor în neokantianism vădesc tendinţa de a acomoda „principiul” kantian la noul stadiu al dezvoltării ştiinţelor, îndeosebi al constituirii „ştiinţelor spiritului” (în fond: ştiinţele privind omul şi istoria), fenomen care a impulsionat cercetările în sfrele lopgicii şi ale metodologiei, mergând până la „logica ştiinţelor spiritului” (Wundt, Dilthey, chiar Windelband şi Rickert).

Era vorba în fond de o schimbare a concepţiei despre experienţă (ceea ce se vede, de pildă, la neokantianul H. Cohen prin scrierea „Kants Theorie der Erfahrung”, 1871) în condiţiile afirmării „ştiinţelor particulare” (Einzelwissen-schaften), în deosebi, care impuneau o revedere a reflecţiei teoretico-gnoseologice, mai exact, o altă înţelegere a „valabilităţii obiective a cunoaşterii de experienţă” (Erfahrungswissen), ireductibilă la ceea ce neokantienii numeau „ştiinţele nomotetice” (despre legi). Au luat astfel amploare preocupările pentru „ştiinţele idiografice” (ştiinţele istorice, îndeosebi).

Problema fundamentării (de sorginte kantiană se prezintă şi în filosofia matematicii de la sfârşitul secolului 19 şi începutul secolului 20) impunea o nouă „lectură” a tradiţiei kantiene, prezentă în principal ca pregătire pentru înţelegerea „obiectului cunoaşterii” în unitatea dintre logică, teoria cunoaşterii şi teoria categoriilor.

În acest sens, Rickert, Cohen, Lask oferă construcţii teoretico-metodologice de mare amploare, în cadrul cărora (aşa cum am arătat în cele de mai sus) teoria

[28] *Ibidem*, p. 25.

[29] J. Ritter und K. Gründer, *Op. cit.,* p. 752. Lask însuşi scria (în încheierea lucrării sale): „O logică va fi posibilă abia prin doctrina categoriilor a filosofiei, care trece realmente în realizarea împreună cu *ansamblul cunoaşterii*, care preia şi legitimează în conştiinţă logică întregul ştiinţelor” (*Ibidem*, p. 271).

[30] E. Lask, *Op. cit.,* p. 4.

categoriilor ocupă poziția centrală, mergând chiar până la ideea de „a fundamenta categorial sistemul categoriilor", ca sistem deschis (dincolo de „tabela" kantiană), în acord cu progresele cunoaşterii şi ale cercetării ştiințifice. Punctul de plecare al acestor dezvoltări (constructive, cu adevărat) rămâne constant acelaşi: Kant. Capătă astfel rezonanță (profetică, parcă!) cuvintele care centrează încheierea *Criticii rațiunii pure*: «Der *kritische* weg ist allein noch offen».

FRUMOSUL, O CATEGORIE ESTETICĂ FUNDAMENTALĂ

MARIN AIFTINCĂ[1]

În diversitatea infinită a formelor sale de apariţie, fenomenul estetic nu poate fi cuprins şi înţeles în afara principiilor, a conceptelor universale. Ele fac posibilă aducerea concretului, a singularului perceptibil sub puterea unificatoare a universalului inteligibil. Astfel, experienţa sensibilă, în forma obiectului şi actului subiectiv, perisabil şi nesemnificativ, este structurat unitar, pe baza determinărilor comune, sub umbrela conceptului cu valabilitate universală. Altfel spus, impresiile pe care le primim de la însuşirile estetice ale obiectelor artei şi ale naturii, potrivit caracterului lor, raţiunea, prin operaţiuni logice adecvate, le subsumează unor noţiuni de ordinul cel mai general ca frumosul, tragicul, sublimul, comicul, urâtul, pentru a fi exprimate şi cunoscute. În fond, acestea sunt categoriile estetice, care alcătuiesc elementele definitorii pentru elaborarea şi explicarea celorlalte noţiuni şi, în genere, a limbajului propriu esteticii. Prin urmare, ele sunt aplicabile experienţei sensibile şi, astfel, constituie instrumentele esenţiale, în ceea ce priveşte cunoaşterea estetică a lumii.

Desigur, este vorba despre o altă modalitate de cunoaştere, cu totul diferită de cea experimentală, teoretică sau oricare alta, prin care omul se raportează la lume. Proprie artei, dar şi naturii în genere, cunoaşterea estetică se distinge prin aportul prevalent al afectivităţii, spre deosebire de cunoaşterea conceptuală, specifică discursului teoretic al cărui instrument este raţiunea. Aceasta nu înseamnă, câtuşi de puţin, că excludem contribuţia raţiunii la descoperirea adevărului estetic. Nici nu ar fi posibil aşa ceva, întrucât imaginile, simbolurile caracteristice limbajului artei angajează, pe lângă percepţia sensibilă, sprijinul raţiunii, pentru descifrarea sensului pe care îl cuprind[2]. Numai că, în cazul cunoaşterii estetice, percepţia sensibilă a obiectului artistic suspendă, într-o primă instanţă, intuiţia raţională, spre a reveni la aceasta în cele din urmă, pentru a-l evalua, împlinind astfel actul receptării creaţiei artistice, care ne procură un adevăr despre viaţa noastră emoţională.

În perspectiva istoriei, evoluţia artei şi a experienţei artistice, precum şi a teoriilor estetice reliefează preferinţa epocilor istorice pentru o categorie estetică sau alta şi, mai ales, fluiditatea conţinutului categoriilor estetice, diversificarea şi

[1] Academia Română, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.

[2] Vezi: Marin Aiftincă, *Misterul artei şi experienţa estetică*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, pp. 52–55.

sistematizarea acestora. Dacă ne referim la categoria estetică fundamentală care este frumosul, reţinem că pe traseul devenirii au existat etape de extensie a orizontului de cuprindere şi a semnificaţiilor sale, de la armonie, măsură, echilibru, până la identificarea sa cu un ideal de viaţă, precum şi unele de comprimare a conţinutului şi înfăţişării proprii, până la determinări strict formale şi exterioare[3]. De asemeni, cercetarea fenomenului artei şi sinteza acestuia la nivel categorial are ca efect, între altele, diversificarea categoriilor estetice. Pe lângă categoriile clasice menţionate mai sus, s-au identificat şi teoretizat noi categorii, cum este urâtul. După rolul semnificativ în arta romantismului, urâtul dobândeşte identitate şi statut de categorie estetică proeminentă. Frecvent în toate formele artei, el pune în relief partea întunecată a vieţii şi, prin aceasta, subliniază excelenţa frumuseţii. Trebuie să mai adăugăm că şi în interiorul categoriilor cunoscute s-au delimitat calităţi estetice, cum le spune Ingarden, cu aspiraţii categoriale. De pildă, pe orbita comicului au fost identificate şi descrise unele aspecte ale acestuia ca umorul, burlescul, ridicolul, grotescul, ironia, care au tehnici, arii de cuprindere şi efecte specifice, încât pot fi considerate ele însele categorii estetice distincte.

Fără îndoială, se poate adânci profitabil sub raport cognitiv analiza problematicii în discuţie, ca şi aceea, la fel de stimulatoare, a corelaţiilor dintre categoriile estetice, care dezvăluie mişcarea conceptului în confruntare cu experienţa artistică. Este o tematică ce depăşeşte scopul asumat aici. De aceea,pentru contextul de faţă ni se pare important să arătăm că ideea categoriilor estetice în sine a cunoscut unele abordări ce au mers până la negarea lor şi, în consecinţă, eliminarea din sfera esteticii.

Întrucât sintetizează reacţii ale omului în raport cu realitatea exterioară sau atitudini în faţa vieţii (Weltanschaung), categoriile estetice au fost tratate de către filosofie independent de estetică sau numai cu unele trimiteri la aceasta, considerându-le în perspectiva metafizicii naturii ori a metafizicii moravurilor. Din Antichitate (tratatul *Despre sublim*, Pseudo-Longinus) până în vremea noastră (*L'Ésthétique de la grâce*, R. Bayer), critica filosofică a consacrat analize remarcabile sublimului, frumosului, tragicului, graţiosului, dar şi altor categorii, ceea ce i-a determinat pe unii teoreticieni să le plaseze în afara esteticii. Pentru Benedetto Croce, „aşa-numitele" categorii estetice abordate de filosofie asemeni conceptelor pure, speculative, ele fiind „nişte concepte psihologice şi empirice", nu aparţin esteticii; acestea „desemnează doar totalitatea sentimentelor" „ordonate empiric, care sunt pentru veşnicie, materia intuiţiei artistice"[4]. În acord cu aceeaşi poziţie teoretică, Tudor Vianu identifică categoriile estetice drept „modificări ale frumosului" şi apreciază că ele ţin de „conţinutul eteronomic al operelor", nu de „forma prelucrării lui estetice". El argumentează teza enunţată prin faptul că frumosul, sublimul, urâtul, graţiosul există şi în natură, nu doar în artă; după cum

[3] Vezi: *Estetica*, colectiv, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1983, pp. 52–53.

[4] Benedetto Croce, *Breviar de estetică. Estetica in nuce*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 212.

comicul, umoristicul, tragicul există în viaţa socială. De asemeni, „aşa-numitele categorii" sunt determinate de o anumită modă a timpului. Pe de altă parte, ele sunt „noţiuni obţinute dintr-o sistematizare a aspectelor vieţii sau ale naturii sub un alt unghi decât cel propriu-zis estetic". Cu aceste argumente, Vianu este de părere că „Aşa-numitele categorii estetice stau deci în afară de sfera estetică a artei"[5].

Aceste puncte de vedere nu pot fi acceptate, pentru că izvorăsc dintr-o viziune reducţionistă asupra categoriilor estetice. Indiferent de sursa generării lor, natura sau arta, emoţiile estetice sunt sintetizate sub forma noţiunilor cu generalitate şi valabilitate universală, care sunt categoriile estetice, aşa cum am arătat mai sus. Aplicarea lor la realitatea exterioară constituie o modalitate de a ne raporta la lume.În consecinţă,ele fac posibilă valorizarea unei opere de artă, a unui peisaj din natură sau a persoanei umane şi a relaţiilor sociale din unghi de vedere estetic. Ca sinteză a reacţiilor afective ale omului în faţa vieţii, categoriile estetice sun abordabile şi de către filosofie, fără a le ştirbi valabilitatea în câmpul nemărginit al artei. Cu atât mai mult cu cât estetica însăşi este o disciplină filosofică, nu o simplă divagaţie impresionistă. Aşadar, fenomenul artei nu se poate sustrage puterii ordonatoare a categoriilor estetice. Referindu-se la primatul creaţiei artistice şi la esenţa sa, Theodor Adorno susţine, cu deplin temei, că „Raportarea la categoriile tradiţionale este însă inevitabilă, întrucât doar reflexia acelor categorii permite utilizarea experienţei artistice de către teorie"[6].

În legătură cu această problemă, atrage atenţia, însă, un alt aspect: în ultima vreme se vorbeşte foarte puţin sau aproape deloc de categoriile estetice. Motivul principal consistă în faptul că ele sunt identice cu valorile estetice, care domină discursul teoretic şi experienţa artistică. Mai ales în artă,unde nimic din ceea ce este estetic nu poate fi înţeles în afara valorilor, dar şi invers. În principal această idee o dezvoltăm implicit în continuare, concentrând studiul de faţă pe tema frumosului privit drept categorie sau valoare estetică fundamentală.

*

Oriunde se află şi în orice formă apare, frumosul este tărâmul de lumină şi bucurie la care ancorează sufletul nostru bântuit de frământările vieţii. Un ţărm privilegiat al existenţei, spre care ne îndeamnă mereu o putere lăuntrică ce urcă din adâncimile sufletului până sub bolţile celeste ale raţiunii. Este reacţia ce tinde să acopere o lipsă intimă pe care o resimţim şi să refacă echilibrul interior al spiritului nostru doritor de unitate şi armonie. Din această energie profundă, intrinsecă vieţii însăşi, se nutreşte năzuinţa eternă către frumos. Alături de Bine şi Adevăr, Frumosul este aspiraţia înaltă ce călăuzeşte spiritul omului ca fiinţă culturală. În diversitatea nemărginită a formelor şi aspectelor existenţei căutăm frumosul pentru a-l contempla şi a trăi astfel o bucurie fără egal. Prin generozitatea şi strălucirea cu

[5] Tudor Vianu, *Estetica*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 364–373.

[6] Theodor W. Adorno, *Teoria estetică*, traducere din germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Corneliu Eşianu, Editura Paralela 45, Piteşti, 2005, p. 373.

care ni se dăruieşte, frumosul participă la refortificarea spiritului nostru, răvăşit de convulsiile vieţii. Fireşte, avem în vedere frumuseţea în toate formele sale de apariţie, preţuind însă în cel mai înalt grad frumosul ca valoare absolută. Pentru că, alături de Bine şi Adevăr, Frumosul modelează persoana umană angajată pe drumul anevoios şi fără sfârşit al desăvârşitrii de sine. Şi chiar dacă adesea este presărat cu eşecuri, urmăm din veac acest drum, identificat uneori cu ceea ce numim destinul uman.

Dacă în toate ceasurile vieţii dorim şi căutăm frumosul, s-ar putea deduce că ştim bine ce este acesta. Lucrurile, însă, nu stau tocmai aşa. Reflecţia asupra frumosului urcă spre actualitate din depărtările istoriei, încercând să cuprindă acest concept într-o definiţie universal valabilă. Fără intenţia de a reconstitui în orizontul istoriei traseul sinuos al acestor preocupări, reţinem aici câteva momente semnificative, între care cel dintâi îl aflăm la vechii greci. Ei au izbutit să cunoască şi să-şi reprezinte universul ca întreg, în care infinitatea lucrurilor este ordonată, sub guvernarea legii naturale, într-o desăvârşită armonie. Acest întreg, caracterizat prin unitate şi simetrie, include drumul însuşi ca parte componentă. Grecii l-au numit *Cosmos* şi, între altele, i-au dat semnificaţia de frumuseţe a lumii[7], în care unul dintre cele mai frumoase lucruri era înţelepciunea; Cosmosul înţeles ca ceea ce este mai frumos prin el însuşi, în raport cu altceva[8].

Acest tip de frumuseţe a înrâurit întreaga clasicitate greacă. Sofiştii, însă, au fost printre primii care s-au întrebat: ce este frumosul ? şi au continuat cu o altă interogaţie: cum sunt create lucrurile frumoase ? Se pare că dificultatea primei întrebări, ce viza descifrarea naturii frumosului, i-a determinat să caute soluţia celei de a doua, centrând discuţiile pe calităţile definitorii ale obiectelor frumoase. Dar interogaţia decisivă o formulează Socrate şi, evident, Platon, încercând să afle în ce consistă esenţa generală a frumosului.

Tradiţia antecesorilor, care îşi reprezentau frumosul ca „luminozitate" şi „strălucire" sau ca proporţie, simetrie, Platon o preia şi concepe frumosul ca esenţă, ridicându-l în plan metafizic. Pentru el, frumosul autentic, adevărat este esenţa lucrurilor, universalul determinat mereu identic cu sine, care poate fi „cunoscut numai prin gândire, pe când ceea ce se naşte şi dispare este numai o copie a celei dintâi şi poate fi doar percepută"[9]. Această esenţă, ca universal determinat, Platon a numit-o *Idee* (*ειδος*) şi a conceput-o ca existenţă în sine, obiectivă, eternă şi transcendentă, ce ţine de lumea inteligibilă (*κοσμος υοετος*). Ideea este paradigmă (*Παραδειγμα*), modelul lumii sensibile (*κοσμος τιστετος*) în continuă schimbare şi

[7] Cf. Tudor Vianu, *Permanenţa frumosului*, în vol. „Filosofie şi poezie", Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1971, p. 85.

[8] Platon, *Philebos* (51, e, d), traducere Andrei Cornea, în vol. „Platon, Opere, VII", Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993.

[9] Vezi: *Timaios* (51, c, d, e; 52, a), traducere Cătălin Partenie, în vol. „Platon, Opere, VII", ediţie de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993; *Theaitetos* (176, a, b, c, d; 177, a, b), traducere Marin Ciucă, în vol. „Platon, Opere, VI", ediţie de C. Noica şi P. Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.

devenire. Lucrurile acestea dobândesc identitate numai prin participare, prin tendința de a lua asemănare cu modelul, care este ideea. În acest sens, Platon definește frumosul drept ceea ce este „pururea identic sieşi", ceea ce „trăiește de-a pururea" şi din care „se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos"[10]. Caracterizată prin armonie, proporție, măsură, frumusețea este prețuită în toate formele sale de apariție: în natură, morală, arte, știință. Adevărat, însă, este numai frumosul în sine, deopotrivă cu perfecțiunea; frumosul ca Idee absolută ce procură plăcere spiritului[11]. În transcendența şi eternitatea lui, frumosul în sine este idealul spre care întreaga lume sensibilă, mânată de puterea divină a iubirii, năzuieşte să-l egaleze prin contemplație şi creație. Şi pentru că nimeni nu crează întru urât, creația întru frumos este calea de a dobândi nemurirea. Prin vocea Diotimei, Platon ne spune că cine a învățat să contemple frumusețea însăşi, acela a înțeles pentru ce merită viața să fie trăită, i-a descoperit sensul.

Definirea şi valorizarea frumosului de către Platon, în perspectivă obiectivă şi metafizică, a structurat o direcție de gândire ce a străbătut veacurile până în secolul al XIX-lea; ecourile ei nu s-au stins încă. În opoziție cu această orientare a apărut o altă direcție de gândire, subiectivismul sau relativismul, care priveşte frumosul în strictă conexiune cu individualitatea umană şi dinamismul contextelor istorico-culturale. Controversa dintre cele două poziții teoretice, reiterată în alte forme, ca disputa dintre raționalism şi empirism, este depăşită de Kant. În *Critica facultății de judecare*, orientată spre subiectul experienței estetice, susține că „frumosul este ceea ce place în mod universal fără concept"[12], ca obiect al unei satisfacții universale, cu totul dezinteresate. Explicând astfel frumosul, prin asociere cu plăcerea estetică, Kant alege totuşi o cale de mijloc şi îl scoate de sub presiunea plăcerii „grosiere" a simțurilor, ferindu-l de raționalismul sec, de tip conceptual. Frumosul este astfel înțeles ca obiect al „plăcerii reflexive", pe care gustul îşi întemeiază universalitatea. Indiferent dacă vorbim de frumusețea naturii sau de cea artistică, se poate spune, afirmă Kant, „că frumos este ceea ce place în simpla apreciere"[13], fără aportul simțurilor sau al vreunui concept.

Reflectând asupra condițiilor creației estetice, Kant structurează o altă definiție a frumosului în următoarea formulare: „Frumusețea poate fi numită în genere expresia ideilor estetice"[14]. Capacitatea de întrupare a ideilor estetice o are cu predilecție geniul, ceea ce se reflectă în creația artistică, sub forma „atributelor estetice". Această înțelegere a frumosului este preluată apoi de estetica romantică[15],

[10] *Banchetul* (211, a,b), traducere Cezar Papacostea, în vol. „Platon, Dialoguri", Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

[11] *Ibid*.

[12] *Critica facultății de judecare*, traducere Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, București, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 112.

[13] *Ibid*., p. 201.

[14] *Ibid*., p.

[15] Cf. Jörg Zimmermann, *Frumosul*, traducere Mădălina Diaconu, în vol. „Filosofie", editori Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1999, p. 297.

în accepțiunea căreia arta se identifică cu frumosul, privit ca manifestare a adevărului. Ceea ce într-o descendentă platoniciană, trimite la surprinderea frumosului în viziune cognitivistă, reliefându-i astfel dimenisunea ontologică. Un reprezentant tipic al romantismului, cum este Schelling, îşi reprezintă frumosul ca prezentare a infinitului într-o formă finită. Decurge de aici că generalitatea şi infinitatea frumosului trec în spatele caracterului individual şi particular al operei de artă. Mergând mai departe, Schelling vede în artă modalitatea de expresie a identității originare dintre spiritual şi natural, subiectiv şi obiectiv. Valorii estetice i se rezervă astfel o poziție echivocă. Vom reveni la romantism nu înainte, însă, de a contura semnificația contribuției lui Hegel la definirea şi aprofundarea conceptuală a frumosului.

Considerată a fi „punctul culminant şi încheierea unei tradiții ce începuse odată cu fundamentarea platonică a frumosulului ca idee”[16], estetica lui Hegel a înfruntat criticile adversarilor, îndeosebi ale empirismului până în secolul al XIX-lea şi chiar în cel următor. Cercetând „întinsa împărăție a frumosului”, ea a rămas o etapă fundamentală în istoria esteticii şi a culturii în general. Şi, totuşi, Hegel modifica tradiția amintită, care atribuia naturii rolul de model al artei şi identifică un punct de confluență al cunoscutelor orientări divergente: raționalismul, empirismul şi criticismul kantian. Hegel este de părere că frumosul se determină pe sine ca „reflectare sensibilă a ideii”[17]. Pentru el, frumusețea este unitatea imanentă dintre sensibil şi obiectiv, dintre concept şi existența sa obiectivă, ca apariție a ideii însăşi. Subiectul, în loc să pătrundă această unitate, păstrează separația şi diferența celor două entități şi se opreşte la finit, la unilateral şi, deci, neadevărat, pe când „frumosul e în sine infinit şi liber”[18]. Deşi poate avea un conținut particular şi, ca atare limitat, acest conținut al frumosului, în existența lui, trebuie să apară „ca totalitate în sine infinită şi ca libertate”[19], deoarece conceptul se topeşte în obiectivitatea sa şi, astfel, este infinit în sine. Totodată, înlăuntrul existenței sale reale, pe care o însufleţeşte, conceptul este liber. În consecință, după Hegel esența frumosului consistă în acordul „conceptului cu sine însuşi în existența sa concretă”[20]. În această perspectivă, Hegel se desparte de Platon şi susține că numai frumosul estetic este veritabil, întrucât este „născut şi renăscut din spirit”[21], pe când frumosul naturii, deşi este „prima frumusețe”, afirmă conciliant Hegel, recunoscând primatul ontologic al celui de al doilea în raport cu primul, rămâne totuşi un dat, imperfect şi incomplet, fără libertate şi conştiință de sine. Se pare că Hegel susține ideea că natura tinde către frumos, în vreme ce arta îl

[16] *Ibid*., p. 300.
[17] G. W. F. Hegel, *Estetica*, vol. I, traducere D. D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1966, p. 118.
[18] *Ibid*., p. 119.
[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.
[21] *Ibid*., p. 8.

realizează. Întrucât doar spiritul este absent, frumosul artei, ca produs al acestuia, este superior celui din natură, ce apare ca un reflex al celui dintâi. De aceea, când vorbeşte despre frumos, Hegel are în vedere în primul rând frumosul artei, a cărui analiză o dezvoltă pe fondul metafizicii dialectice a spiritului.

Distincţia şi valorizarea hegeliană a frumosului în funcţie de cele două domenii de apariţie, privilegiind frumosul artei, a influenţat profund gândirea estetică şi experienţa artistică, fapt reflectat în multiplicitatea direcţiilor teoretice ale esteticii actuale. Consecvenţi şi nu mai puţin exclusivişti, gânditori de notorietate în domeniu au pledat, prin restrângerea esteticului, numai la frumosul artei, lăsând complet deoparte frumosul naturii. Theodor Adorno observă că frumosul naturii „a dispărut din estetică odată cu dominaţia crescândă a conceptului de libertate şi de demnitate umană introdus de Kant şi transplantat cu consecvenţă în estetică abia de Schiller şi Hegel”[22]. Într-un atare orizont s-a argumentat că fiinţa cugetătoare îşi exteriorizează, cu neslăbită libertate, trăirile, ideile, prin frumosul întruchipat în opera de artă. În ipostază concretă ca individ, ea îşi oferă sieşi, dar mai ales celorlalţi, o imagine a ceea ce este ea: o imagine a propriului eu[23]. În consecinţă, „opera de artă este oglinda creatorului”[24] afirmă, între alţii, unul dintre prestigioşii esteticieni români. Acelaşi autor, însă, continuă imediat cu precizarea că frumosul artei este o creaţie, o intenţionalitate şi reprezintă în final „un popas de frumuseţe într-o lume urâtă şi indiferentă”[25], spre deosebire de frumosul naturii, care există în sine, un dar fără libertate şi conştiinţă de sine. Între cele două tipuri de frumuseţe „există o completă eterogenie”. Întrucât frumosul artei este un „produs” al spiritului întrupat într-o operă, Vianu consideră, pe linie hegeliană, că numai acesta este demn de a fi obiect al esteticii[26], ea însăşi fiind o ştiinţă a spiritului.

Fără îndoială, în artă se regăsesc unele componente valorice proprii, neîntâlnite în vreun alt tip de frumos, că talentul artistului, care dă formă şi sens operei, este factorul determinant al calităţii artei, asigurându-i unicitatea. Arta ne propune un frumos care atrage atenţia nu atât a ochiului trupesc, cât mai ales al celui spiritual. Totuşi, ni se pare însă că acestea nu îndreptăţesc atitudinea devalorizatoare faţă de frumosul naturii şi, mai ales, eliminarea lui din sfera esteticii. O asemenea poziţie este mai degrabă mărturia unui exclusivism păgubitor şi trebuie privită ca atare. Nu se cade să omitem că mai întâi a existat frumosul naturii, al mediului de viaţă care a modelat sensibilitatea noastră estetică şi a îndemnat spiritul spre transcendent. Pe acest fond s-au dezvoltat sentimentele estetice ale omului şi i-au stimulat dorinţa permanentă de a-şi apropia frumosul şi a-l egala în idealitatea lui prin creaţie. Această neistovită năzuinţă a contribuit

[22] Theodor Adorno, *op. cit.*, p. 91.
[23] Vezi: Marin Aiftincă, *op. cit.*, pp. 23–24.
[24] Tudor Vianu, *op. cit.,* p. 167.
[25] *Ibid*., p. 11.
[26] *Ibid*., p. 10.

imens la apariția artei ca modalitate de expresie a frumuseții interioare a omului. În plus, o lungă perioadă de timp natura a constituit modelul creației artistice, fenomen surprins şi de teoria mimesis-ului. Într-o arie ideatică apropiată celei de până aici îşi are sursa afirmația lui Adorno cum că „Progresul istoric al artei s-a hrănit din Frumosul natural".

Desigur, apelând la astfel de argumente nu intenționăm să facem loc confuziei între frumosul naturii şi cel al artei. Există diferențe neelucidabile între cele două forme de manifestare ale frumosului, dar sunt la fel de îndreptățite să-şi ocupe fiecare locul potrivit în perimetrul esteticii. În acest sens adăugăm, pe lângă altele, şi opinia lui Utitz, care susține că întreaga natură ne apare frumoasă, întrucât o însufleţim cu sentimentele noastre mai profunde. Alături de plăsmuirile artistice, ea ne provoacă sensibilitatea şi reflecția, oferindu-se contemplării şi, deopotrivă, valorizării. „Natura şi arta stau în fața aprecierii noastre ca două date în întregime felurite"[27]. Fiecare ne propune frumosul spre desfătare, cu diferențele specifice. Împotriva oricărei excomunicări, experiența estetică, aflată sub înrâurirea frumosului naturii, a pătruns „în profunzimile modernității", cum remarcă Adorno, şi de aici se deschide către toate zările frumuseții.

Este adevărat că arta aduce sensibilitatea şi gândirea noastră în zona unei frumuseți eclatante, pe care o prețuim în chip aparte, după forma şi profunzimile sale; dar tot atât de adevărat este că frumosul alcătuieşte o prezență cuceritoare în tot necuprinsul existenței. Pretutindeni, şi în orice formă apare, el se dăruieşte contemplației şi înălțării spiritului nostru, fără să pretindă nimic în schimb. Aceasta înseamnă că, înainte de valorizarea manifestărilor sale în lumea reală, trebuie să pornim de la generalitatea şi universalitatea frumosului, indiferent de locul şi formele apariției sale, încercând să-l cuprindem ca totalitate, care cheamă irezistibil către sine spiritul nostru doritor de echilibru şi perfecțiune. Pe temeiul acestui principiu, Nicolai Hartmann consideră că „alături de opera de artă trebuie să-şi găsească locul său egal îndreptățit frumosul natural şi frumosul uman"[28].

Căutăm frumosul şi îl contemplăm atât în creațiile artistice, cât şi în diversitatea şi armonia formelor sub care ni se înfățişează natura, în chipul, viața şi conduita ființei umane. Adeseori natura ne cucereşte sensibilitatea şi cugetul prin strălucirea, grandoarea sau gingăşia aparițiilor sale, dăruindu-ne frumuseți de o puritate nemaiîntâlnită altundeva. Cu toate „imperfecțiunile" sale şi indiferent în sine, frumosul naturii există pentru noi şi, receptându-l, îl considerăm ca atare printr-o intuiție plină de semnificații şi sens. El exercită asupra noastră o puternică şi neostoită seducție, care explică, într-o anumită măsură, intensitatea sporită ce ne îndeamnă să îl căutăm astăzi, bântuiți de urâtul, stereotipiile şi insatisfacțiile ce ni le provoacă uneori civilizația în care trăim.

---

[27] E. Utitz, *Gründlegung der Allgemeinen Kunstwissenschaft*, 1914, p. 167. Apud Tudor Vianu, *op. cit*., p. 380.

[28] Nicolai Hartmann, *Estetica*, traducere Constantin Floru, Bucureşti, Editura Univers, 1974, p. 23; Marin Aiftincă, *op. cit*., pp. 25–27.

El însuşi parte a naturii şi, totodată, ca univers spiritual, omul are o distinctă şi expresivă componentă estetică. Interioritatea persoanei susţinută de învelişul său exterior alcătuieşte frumosul uman, fără nici o finalitate estetică. Solidaritatea sau disonanţa dintre cele două nivele configurează frumosul uman într-un mod determinant pentru valorizarea persoanei. De la Platon şi, apoi, Goethe, Schiller, Kant şi până în zilele noastre o morală inspirată de idealul personalităţii armonioase a dat prevalentă „sufletului frumos" al omului, lăsând în plan secund frumuseţea făpturii sale fizice, ceea ce nu înseamnă că este insignifiantă. Ideea de „suflet frumos" mărturiseşte ceva esenţial despre persoana care şi-a dobândit libertatea de a se ţine la distanţă de „tirania instinctelor", dar şi de „raţiunea rigoristă"[29]. În fapt, trăsăturile caracteriologic-morale reliefate în viaţa de fiecare zi dau conţinut frumosului uman Aceasta nu duce câtuşi de puţin la concluzia că frumosul sfârşeşte în bine sau estetica în etică.

Pe lângă lumea operelor de artă, frumuseţea omului se dezvăluie în varietatea aspectelor comportamentale, a creativităţii şi acţiunii sale, prin care îşi modifică intenţionat propria sa formă naturală, şi, în acelaşi timp, se arată plăsmuitor al realităţii înconjurătoare, căreia îi imprimă o înfăţişare în care se recunoaşte el însuşi. Veşmintele, podoabele, ceremoniile, diversele întruniri publice, manifestările individuale şi relaţiile interpersonale, ansamblurile urbanistice, parcurile şi grădinile publice, mulţimea obiectelor utilitare etc. constituie o proiecţie exterioară a spiritualităţii omului, în care se distinge aspiraţia sa necontenită către frumos. Din atare perspectivă, formele modelării conştiente, a ceea ce îi este dat nemijlocit şi a realităţii exterioare dau conţinut conceptului de *estetic al vieţii cotidiene*. În acesta se poate descifra modul în care omul trăieşte sentimentul frumuseţii şi îl obiectivează în universul său existenţial[30]. Împotriva argumentelor contrare, adeseori nelipsite de temei, se poate afirma că esteticul este o exigenţă resimţită tot mai mult în manifestările de viaţă ale omului contemporan. Aceasta ne îngăduie să acceptăm observaţia potrivit căreia frumosul a devenit o preocupare, un scop ce transcede arta şi implică întreaga experienţă, constituind un ideal umanist[31].

Din încercările mai vechi de a-l supune rigorii unei definiţii s-a ivit afirmaţia că „frumosul este splendoarea realului"[32]. Formula ne spune că există o legătură indestructibilă între frumuseţe şi realitatea în care se întrupează. De aici, însă, nu se poate deduce că frumosul se identifică cu realitatea în integralitatea şi infinita sa variabilitate. Frumosul nu este acoperitor pentru întreaga realitate, fie şi numai

---

[29] Cf. Tudor Vianu, *op. cit*., p. 64.

[30] Mai pe larg pe această temă se pot consulta, între altele: Grigore Smeu, *Esteticul cotidian în lumea de azi*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1992; *The man-made object*, ed. by György Kepes, Vision + Value Series, London, Studio Vista, 1966; *Aspects of form. A Symposium on form in nature and art*, ed. by Lancelot Law Whyte, 2nd edition, Lund Humphreys Publishers, 1968.

[31] Vezi: Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, vol. 2, traducere Crişan Toescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1976, p. 399.

[32] Cf. Tudor Vianu, *op. cit*., p. 60.

pentru faptul că structurile finite ale realității sunt supuse alterării şi distrugerii, iar acestea sunt resimțite negativ şi, prin urmare, ca modalități ale urâtului. În genere, armonia, echilibrul, luminozitatea, bucuria, virtutea sunt mărginite de asimetrie, dezechilibru, întuneric, suferință, lipsă de caracter etc., asociate, de regulă, urâtului. Aşadar, frumosul este limitat de prezența urâtului. Ambele fenomene aparțin complexității vieții şi se află într-un neslăbit conflict. Se pare că de aici izvorăşte convingerea lui Hegel că de la început conceptul de frumos este definit şi prin ceea ce exclude, adică prin urât[33].

Disonant şi violent în aparițiile sale, urâtul este o negare permanentă şi nemijlocită a frumosului. Oriunde îl întâlnim, ne provoacă oroarea, dezgustul şi, în consecință, respingerea lui. Totuşi, unii i-au descoperit semnificații estetice pozitive. Pentru Lipps, de pildă, „urâtul poate fi mediatorul frumosului şi el poate pătrunde în frumos ca un factor intensificator"[34]. Cu alte cuvinte, urâtul alcătuieşte mediul ambiant care pune în relief frumosul cu mai multă pregnanță, sporindu-i puterea afirmativă şi ademenitoare. În plus, urâtul este perceput ca fiind în mod direct „condiția existenței frumosului. El poartă în sine forța specifică în acest sens"[35]. În atare perspectivă, experiența estetică ne procură mereu confirmări elocvente. În tabloul „Casa lui Moş Gheorghe la Brebu", Ştefan Luchian foloseşte urâtul unei vechi case țărăneşti, roasă de vreme, pentru a sublinia excelența frumosului redat pe fundal prin verdele intens, strălucitor al unei păduri mărginită de albastrul strălucitor al cerului estompat de pânza subțire a unor nori alburii. Toate aceste elemente sunt armonizate într-o minunată imagine de ansamblu. Într-un alt plan, cum este lumea naturii, observăm, de exemplu, că există crini care numai în mlaştini îşi deschid corolele roz-albe să primească lumina soarelui. După cum există frumusețe umană ce se arată nu atât pe culmile vieții, cât mai ales în suferință, deprimare, sărăcie. Contrastele de acest fel ne fac să înțelegem mai adânc prețul suprem al frumuseții.

Preocupările de a defini frumosul, identificându-i caracteristicile determinante au început să fie însoțite de unele tendințe contestatoare pe fondul mai larg al distincției ce s-a făcut între frumos şi artă[36], al afirmării criticii empiriste şi al opoziției romantismului față de clasicism. Conceptul de frumos intră

[33] Vezi: G. W. F. Hegel, *Estetica*, vol. I, ediția citată.

[34] Theodor Lipps, *Estetica*, partea I. Bazele esteticii, vol. 2, traducere Grigore Popa, Bucureşti, Editura Meridiane, 1987, p. 321.

[35] *Ibid*., p. 322.

[36] Întotdeauna frumosul şi arta au fost indisolubil unite, fără a se confunda vreodată. Distincția dintre frumos şi artă a făcut-o Platon, privilegiind primul concept, după care Aristotel, inversând relația, a dat întâietate artei. Preluând această distincție, însoțită de unele confuzii apărute pe parcurs, Kant a adus clarificările cuvenite şi a limitat frumosul (frumosul pur şi frumosul aderent) la gust, plasând arta în *Analitica sublimului*. În secolul al XIX-lea, separarea frumosului de artă este redusă la distincția mai săracă şi abstractă dintre formă şi conținut, puse în antiteză dobândesc „cea mai mare vigoare", deşi se căuta soluția unificării celor două entități. Astăzi, această problemă este depăşită sau chiar inexistentă în unele medii culturale (Vezi: Guido Morpurgo-Tagliabue, *op. cit*., vol. 1).

într-o perioadă de criză în secolul al optsprezecelea şi se accentuează în cel următor. Poziția sa fundamentală în estetică este zdruncinată de ascensiunea negativistă a urâtului şi de concurența, în orizontul experienței estetice, a unor concepte noi ca sublimul, caracteristicul, interesantul sau de folosirea unor noțiuni ca delicat, gingaş, drăguț, care limitează pozitiv valabilitatea frumosului.

Polemizând cu Winckelmann, care, în acord cu Leibniz, definea urâtul la fel cu anarhia, dezechilibrul, Lessing analizează acest concept ca temă specific estetică, întâia oară mai pe larg în *Laocoon* – celebrul eseu despre limitele poeziei şi picturii[37]. El admite reprezentarea urâtului în poezie pentru a reliefa prin contrast ceea ce este desăvârşit. În schimb, pictura, întrucât se adresează mai întâi sensibilității, se cuvine să ocolească urâtul pentru că violentează gustul privitorului, căutător de ordine şi armonie, provocându-i aversiunea. În opinia autorului citat, nu poate fi contestată reprezentarea în artă a oribilului, ridicolului, înfricoşătorului. Aceste senzații pot fi simbolizate, dar cu precauție, în poezie; ele nu sunt de dorit într-o estetică axată pe frumos[38].

Întâia oară urâtul este tratat la nivel conceptual, într-un studiu sistematic intitulat *Estetica urâtului* de K. Rosenkranz, un elev al lui Hegel. El înțelege urâtul ca o formă de manifestare a ideii şi, totodată, o cale mediană între frumos şi comic, apreciind că satanicul este nivelul cel mai înalt al acestui concept. Ca fenomen estetic în sine, însă, urâtul este considerat mai întâi de către romantism. Acesta îi descoperă noi conotații estetice, în ofensiva de a opune arta romantică celei clasice. Reorientând spiritul dintre lumea exterioară către sine însuşi, către interioritatea subiectului, în căutarea adevărului vieții, trăire ce trebuie să-şi afle expresia în artă, mişcarea romantică îşi afirmă astfel insatisfacția față de frumusețea „statică" proprie „clasicității însăşi"[39]. Seninătatea, calmul sugerat de imaginea artistică, echilibrul şi armonia – intrinseci artei clasice – sunt înlocuite de exprimarea nemijlocită a subiectivității impresiilor, a tensiunilor interioare orientate spre infinit şi absolut, sublimate printr-o bogată imagistică în creațiile romantismului. În substanța acestora sentimentele, intuiția sensibilă sunt privilegiate față de rațiune.

Romantismul este obsedat de ideea recuperării deficitului de tensiune interioară a operei artistice. Ca urmare, în locul frumuseții ideale „în forma ei cea mai autentică şi conținutul ei cel mai adecvat"[40], propune un tip de frumusețe ce primeşte urâtul în granițele sale şi îi acordă, pe lângă însuşirile sale definitorii, „un câmp nelimitat"[41] de acțiune. Dacă până la Wagner şi Berlioz, disonanțele erau

[37] Gothold Ephraïm Lessing, *Laocoon*, traducere Lucian Blaga, în vol. „De la Apollo la Faust", antologie, cuvânt înainte, note introductive de Victor Ernest Maşek, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978.

[38] Cf. Jörg Zimmermann, *Frumosul*, în *op. cit*., p. 207.

[39] Benedetto Croce, *Breviar de estetică. Estetica in nuce*, traducere Eugen Costescu, Bucureşti, Editura Științifică, 1971, p. 215.

[40] G. W. F. Hegel, *op. cit*., p. 527.

[41] *Ibid*., p. 536.

socotite ca semne ale urâtului, după aceste momente, creații remarcabile devin autentice pledoarii în favoarea disonanței în muzică. În opera lui Wagner, de pildă, este folosită „extinderea până la limita absolută a sunetului întârziat, acea faimoasă disonanță a Renașterii. Aceasta formează partea esențială a unei stări de tensiune estetică a senzualității, prelunguirea extazului, al irealului, a imaginarului misterios şi sumbru”[42]. Într-un alt domeniu al artei, liniile frânte, neîmbinate sau torsionate, specifice desenelor lui Goya ori sculpturilor lui Rodin, contrastele violente de culoare din pictura lui Manet, disonanțele din poezia lui Baudelaire sau Arghezi sunt argumente ce ne arată că obiectul reprezentării poate să fie neplăcut. Frumusețea operei însă rezidă în reprezentarea însăşi. Ea înseamnă autenticul frumos al picturii sau desenului, frumosul poetic apt să ne cucerească sufletul. Estetica acceptă astfel urâtul ca modalitate de potențare a frumosului, dar şi pentru dinamizarea acestuia. Mai mult, urâtul este privit ca o formă de protest împotriva canoanelor frumosului şi, în acelaşi timp, ca o posibilitate de spiritualizare a artei. Prin urmare, contemplarea operei va procura o plăcere afectivă, dar mai ales una intelectuială determinată de anumite judecăți ce îl pun pe receptorul artei în fața unor descoperiri, a unor revelații la care nu ar fi avut acces altfel.

Experiența artistică revalorifică astfel potențialul estetic al urâtului şi îi determină pe teoreticieni să-şi rafineze conceptele, aşa cum va face mai târziu Adorno, afirmând conciliant şi nu fără dreptate că „Nu există un aşa-zis urât pur şi simplu, care să nu se poată debarasa de urâțenie prin valoarea sa în interiorul operei şi prin emanciparea de elementul culinaristic. Drept urât trece în primul rând ceea ce s-a învechit istoriceşte, ceea ce arta a respins pe traiectul autonomizării ei, ceea ce, aşadar, este mijlocit în sine”[43].

Modificările de viziune ale romantismului au determinat instituirea unei noi categorii estetice, caracteristicul, menită să înfrunte reprezentarea artistică a frumosului clasicizat. Gândirea estetică şi experiența artistică parcurg astfel un moment ce va marca, pentru viitor, delimitarea modernității de tranziția artei antice şi clasiciste. În fond, caracteristicul era dat de o combinație între frumos şi urât, privilegiind fragmentul, partea în raport cu întregul obiectului artistic, reliefarea prin deformare a uniu detaliu al operei. De aici impresia că operele romantismului, privite fiecare ca întreg, apar nedesăvârşite dacă le evaluăm după etaloanele clasicismului. Având particularitățile menționate, caracteristicul nu ni se dezvăluie în mod spontan. Contemplarea şi înțelegerea lui sunt posibile apelând la intuiția rațională, printr-o comprehensiune ce surprinde sensul[44]. În consecință, s-a afirmat că în măsura în care opera este mai profund înțeleasă, ne procură mai puțină

[42] Yehudi Menuhin şi Curtis W. Davis, *Muzica omului*, traducere Adina Arsenescu, Bucureşti, Editura Muzicală, 1984, p. 119.

[43] Theodor W. Adorno, *op. cit*., p. 70.

[44] Caracteristicul este categoria estetică astăzi depăşită. Cel mai frecvent folosită a fost în arta realistă. Străbătând o linie ascendentă, caracteristicul a atins zonele burlescului şi a urâtului în perioada naturalismului (vezi Mihai Ralea, *Prelegeri de estetică*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1972).

desfătare estetică. Pe această cale, îndepărtarea de senzualitate şi accentuarea spiritualizării artei a avansat aproape violent, până la producţii radicale, specifice abstracţionismului. Elocvente sunt compoziţiile geometrizante ale lui Kandrinsky, Mondrian sau pânzele minimaliste ale lui Malevici, *Alb pe fond alb*, *Pătratul roşu* etc. Tendinţa de spiritualizare a luat forme excesive, constituindu-se într-o reacţie de respingere a artei de consum sau a industriei culturale. Cei neaderenţi sau chiar excluşi de rafinamentele artei autentice au ales această modalitate de reliefare a obiectelor artistice şi transformarea lor într-o marfă. Elementele proprii noii estetici conturate de romantism au încurajat asaltul împotriva limitelor frumosului, susţinând fragmentarul, opera deschisă, al cărei conţinut se distinge prin ambiguitate şi obscuritate. Sunt prefigurate astfel toate curentele avangardiste, de la începutul veacului trecut, circumscrise conceptului de *modernitate* în artă şi chiar postmodernismul. Insurgenţa de structurantă a noilor orientări estetice, care, atacând frumosul, au asimilat urâtul, socotindu-l o formă de expresie a suferinţei şi mai ales a protestului împotriva lumii care îl generează, a tulburat profund însuşi conceptul de artă, încercând să-i substituie un altceva, căruia i s-a spus *nonartă*[45]. Sub acest nume intră produsele artei cinetice, afine cu industrialismul şi psihologia, care atrag atenţia asupra vieţii practice, şocante şi pestriţe a omului contemporan. Relevante sunt sculpturile olandezului Theo Jansen, care îşi imaginează şi construieşte maşinării de mari dimensiuni asemănătoarte scheletelor în mişcare ale unor animale. Într-un alt spaţiu cultural, americanul Arthur Ganson, explorează cu umor, prin lucrările sale metalice, teme existenţiale grave.

Manifestările contestatare a centralităţii frumosului în artă, amintite mai sus, s-au sprijinit pe o serie de argumente, între care acela că în creaţia artistică nu se realizează întotdeauna frumosul[46]. Obiectul reprezentării poate fi lipsit de frumuseţe, fără să compromită calităţile estetice ale operei. Cel mai cunoscut tablou al lui Edvard Munch, intitulat *Strigătul*, are în centrul imaginii figura morbidă a unui om, care, evident, nu este câtuşi de puţin frumos. Ansamblul lucrării, însă, întruneşte calităţi artistice deosebire ce rezultă din armonizarea liniilor şi culorilor, care dau o imagine simbolică a durerii. Aşa cum am subliniat mai sus, chiar dacă obiectul ei este urât, frumuseţea lucrării consistă în imaginea însăşi sau, cum susţine Nicolai Hartmann, frumuseţea este legată de o apariţie sensibilă, dar frumosul îl constituie nu ceea ce apare, ci apariţia însăşi. În fond, aceasta exprimă veritabilul frumos artistic. Prin urmare, reuşita artistică este valoroasă, indiferent dacă obiectul ei este sau nu este frumos.

Pentru estetica contemporană, după cum rezultă din cele de până aici, prezenţa şi semnificaţia urâtului în creaţia artistică este larg acceptată[47]. I s-a făcut

[45] În legătură cu ideea de nonartă, detalii la: Benedetto Croce, *op. cit*., pp. 215–217; *Estetica*, colectiv, partea a IX-a.

[46] Referitor la această problemă, detalii la: N. Hartmann, *Estetica*, pp. 7–10.

[47] Vezi: Marin Aiftincă, *op. cit*., pp. 134–136.

loc în toate speciile de frumos, apreciindu-se că pretutindeni întâlnim limitaţii ale frumosului. Mai mult, frumosul cunoaşte diferite trepte de afirmare, „de la frumosul desăvârşit până la urâtul notoriu”[48]. Dacă ne interogăm în legătură cu posibilitatea existenţei urâtului în toate dimensiunile particulare ale frumosului, atunci ne confruntăm cu o problemă ce a rămas deschisă. Există unanimitate în susţinerea ideii că opera omului de la creaţia artistică la diversele forme de ceremonii şi varietatea aspectelor vestimentare, de la ornamentică, urbanism şi industrial-design, la comportamentul în relaţiile interumane etc. implică şi urâtul. Pentru că omul, fiinţă imperfectă, lasă involuntar această amprentă pe tot ceea ce ţine de gândirea şi acţiunea sa, care totalmente nu sunt perfecte, ci numai perfectibile. Or, frumosul absolut este întruchiparea perfecţiunii. În ceea ce priveşte natura, indiferentă faţă de noi, este frumoasă în infinita diversitate a formelor sale de apariţie atunci când este trăită estetic. Şi totuşi, sesizăm în cuprinsul ei malformaţii, vietăţi, urmări ale catastrofelor, care se refuză frumuseţii. Numai că ceea ce este urât în atari manifestări trimite la specificul naturii, nu la esenţa frumosului[49].

Cu această temă revine întrebarea conturată cumva la începutul demersului de faţă: ştim cu adevărat ce este frumosul ? Pe temeiul celor de mai sus, trebuie să recunoaştem că, în principiu, estetica ne poate spune ce este frumosul, care sunt izvoarele lui, care sunt speciile şi treptele frumosului. Este la fel de adevărat însă că tentativele de surprindere a frumosului într-o definiţie universal valabilă, oricât de merituoase sunt, nu au atins ţinta urmărită. Faptul în sine rămâne cu atât mai surprinzător cu cât frumosul pare a fi unul din cele mai cunoscute fenomene umane. Reducându-l la nivelul percepţiei sensibile, în afara oricărei „teorii metafizice subtile şi complicate”, Cassirer asertează că, în istoria gândirii filosofice, „fenomenul frumosului s-a dovedit a fi mereu unul din cele mai mari paradoxuri”[50]. Considerându-l ca fenomen estetic fundamental, şi alţi autori au remarcat caracterul paradoxal specific frumosului şi, în consecinţă, l-au definit prin aserţiuni de tipul: *intenţionalitate fără intenţie*, *iluzie şi realitate*, *libertate şi lege*, *unitate şi diversitate*, *abstract şi concret*, *armonie prin disonanţă* etc. Ubicuitatea formulărilor contradictorii de acest fel atestă încercările de a prinde, cu mijloace conceptuale, o surprinzătoare dinamică „oscilatorie” inerentă şi probabil indispensabilă tuturor fenomenelor estetice[51].

Totuşi, definiţiile date frumosului nu sunt câtuşi de puţin lipsite de sens. Fiecare luminează o parte a naturii fenomenului, dar nu cuprinde întregul său. Le

[48] Nicolai Hartmann, *op. cit*., p. 8.

[49] Cf. *Ibid*.

[50] Ernst Casirrer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, traducere de Constantin Coşman, Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 193.

[51] Elemer Hankiss, *The paradox of Beauty. Reconsidered* (On the Dynamic Structure of Aesthetic Value), în: „Proceedings of the VIIth International Congress of Aesthetics”, Bucharest, 28 August-2 September, 1972, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, pp. 205–207.

scapă mereu ceva important din generalitatea şi vastitatea acestuia. Frumosul nu se lasă constrâns în chingile unei definiţii riguroase, cu valabilitate universală. Este un adevăr ce l-a determinat pe Adorno să afirme, între alţii, că frumosul „nu poate fi definit, tot aşa cum nu se poate renunţa la conceptul de Frumos”[52].

Dacă mai există îndoieli în privinţa definirii pe deplin satisfăcătoare a frumosului la nivel conceptual, nu avem nici o rezervă în legătură cu natura sa axiologică. Frumosul este o valoare spirituală. Alături de Bine, Adevăr şi Sacru, ea ocupă poziţia cea mai înaltă în sistemul axiologic[53], care structurează orizontul culturii. Mai exact, este valoarea fundamentală din categoria celor estetice, în care mai intră sublimul, graţiosul, tragicul, comicul etc. şi pe care le cuprinde şi le domină într-un sens larg. Astfel, frumosul are determinări ce provin din natura sa, ca valoare în sine, transcendentă şi ca valoare „pentru cineva”, dată într-un context istoric şi cultural ce trimite la raporturile sale de fiinţare[54].

În sens ontologic, frumosul, ca orice valoare, este o „esenţialitate” şi, în consecinţă, are o existenţă inteligibilă; este caracterizată prin autonomie, obiectivitate şi universalitate. Aceasta nu înseamnă că este indiferentă de lumea sensibilă. Având o „fiinţă ideală”, frumosul nu alcătuieşte o lume în sine şi „pentru sine”. El este independent numai faţă de situaţiile diferite ale întrupării sau realizării sale. Cu acest înţeles, frumosul este în mod pozitiv condiţia posibilităţii bunurilor ce alcătuiesc „întinsa împărăţie a frumosului”, potrivit formulei lui Hegel. Ne reprezentăm în planul conştiinţei frumosul pe care îl intuim ca idee şi îl purtăm în suflet, iar noi îl exprimăm într-o creaţie culturală, într-o acţiune sau atunci când realitatea exterioară ne oferă ocazia să o contemplăm. Se pare că dreptatea este de partea lui Platon, când susţine că „cei ce privesc multe lucruri frumoase, dar nu văd frumosul însuşi şi nici nu sunt în stare să-l urmeze pe cel ce i-ar îndrepta către el (...), vom afirma că aceşti oameni opinează asupra tuturor lucrurilor, dar nu ştiu nimic legat de obiectul opiniilor lor”[55]. Altfel spus, nu este la îndemâna oricărui priceperea de a „vedea” frumosul şi a i se dărui cu fervoare. Este uşor de observat că mulţi oameni au apetenţă pentru frumos, dar puţini sunt cei ce ştiu sau pot să şi „vadă”, adică să-l recepteze adecvat şi să facă din el valoarea supremă, în care să descifreze sensul propriei sale vieţi.

În perspectivă valorică, putem spune că frumosul este un arhetip sau o posibilitate care poartă în sine motivul ce ne îndeamnă permanent să îl actualizăm prin creaţie şi, în general, prin actele de conştiinţă. Întruparea frumosului şi a

[52] Theodor Adorno, *op. cit*., p. 76.

[53] Pentru detalii referitoare la relaţiile dintre Bine, Adevăr şi Frumos, în literatura românească, pot fi consultate lucrările: Tudor Vianu, *Permanenţa frumosului*, în vol. citat; Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968.

[54] Această temă am tratat-o mai pe larg în lucrările: *Filosofia culturii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, pp. 48–50; *Valoare şi valorizare*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994, pp. 9–37.

[55] *Republica* (479, e), traducere Andrei Cornea, în vol. „Platon, Opere, V”, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

celorlalte valori estetice este determinată de infinita varietate a condițiilor geografice, istorice şi spirituale, care asigură diversitatea modalităților de manifestare a frumuseții. Astfel, ca valoare, frumosul ține împreună, indestructibil legate între ele, cele două laturi ale sale, universalitatea metafizică şi particularitățile ființării empirice. Oricare dintre formele de ființare a frumuseții nu coincide pe deplin cu valoarea pură căreia îi aparține frumosul în sine, ideal rămâne, ne îndeamnă permanent cu o chemare către ființa sa transcendentă, dând astfel sens existenței omului doritor să-l atingă, în cursul vieții sale finite, prin creație, participare, libertate, care sunt, în fond, izvoarele vitalizante ale culturii.

O serie de însuşiri specifice diferențiază frumosul de alte valori, reliefându-i superioritatea în sistemul axiologic. Fără a întreprinde aici o analiză exhaustivă a acestora, reținem că nimic nu este poate mai specific valorii estetice decât faptul că ea ni se propune cu spontaneitate. Sensibilitatea estetică, punându-ne în contact cu opera de artă sau cu un aspect al frumuseții naturii, face ca valoarea lor să ni se dezvăluie de îndată, fără vreo intervenție iscoditoare a intelectului. Aşa cum am arătat mai sus, valoarea estetică nu consistă, potrivit lui Hartmann, în ceva existând în sine, ci numai în „apariție". Odată ce apare, ea ni se dăruieşte cu generozitate şi ne luminează sufletul dintr-odată, înălțându-l într-un orizont existențial.

Prin întrupare într-un obiect estetic, frumosul devine imanent acestuia şi are, astfel, unicitate absolută. Opera de artă nu poate fi modificată fără a-i atinge iremediabil esența sau ființarea valorii. De aceea, opera nu este înlocuibilă şi nici imitabilă. Ea nu poate fi propusă nici ca model pentru că „arta nu învață pe nimeni nimic şi nu alcătuieşte niciodată o pildă care poate fi urmată"[56]. În plus, unicitatea valorii estetice, concretizată în opera de artă, rezidă, între altele, şi în faptul că orice obiect cuprins în sfera sa înfățişează o realitate pe care nu am mai întâlnit-o altundeva. Această realitate poartă în sine un sens pe care i l-a dăruit artistul, uman sau divin, într-o deplină libertate.

Spre deosebire de alte valori, care sunt constrângătoare, instituind obligații, aşa cum sunt cele morale, frumosul se comportă cu totul aparte. El are însuşirea unică de a se dărui necontenit, fără a pretinde ceva în schimb. Cel care îl caută, întâlnindu-l, este îndemnat numai să-şi deschisă larg sufletul, cu calm şi reculegere, pentru a-l primi şi înțelege, iar înțelegându-l, să deprindă a trăi bucuria curată. Experiența frumosului reprezintă astfel „o mărturie a armoniei dintre om şi lume, a faptului că sunt făcuți unul pentru altul"[57].

În viața cotidiană a omului, învăluită în aburii obişnuitului tern, al compromisului şi occidentalului insidios, frumosul, când apare şi îl primim, iradiază miraculos până în adâncurile sufletului, de unde risipeşte întunericul tristeței şi al suferințelor[58]. Fără a înlătura ceva din ceea ce poate fi înlăturat,

[56] Tudor Vianu, *op. cit*., p. 54.

[57] K.E. Gilbert, H. Kuhn, *Istoria esteticii*, traducere Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1972, p. 438.

[58] Vezi: Lucrarea noastră, *Misterul artei şi experiența estetică*.

frumosul produce o reaşezare interioară a trăirilor, dăruind ceva imponderabil, ceva care nu poate fi compensat. El face posibilă restaurarea unității noastre lăuntrice şi intuiția unui conținut semnificativ. Energia cu care frumosul se exercită în profunzimile sufletului confirmă şi legitimează viața, având dimensiunea unei intuiții cosmice. Tocmai prin aceste semnificații, orice trăire a frumuseții este dătătoare de sens pentru ființa umană. Şi tot ceea ce este dătător de sens transcende utilitarul şi implică spiritul. Ca valoare în sine, absolută, frumosul deopotrivă cu perfecțiunea luminează, din înalturile sale, întreaga viață a spiritului nostru şi, de acolo, ne cheamă neîncetat pe calea fără sfârşit a desăvârşirii de sine. El este idealul spre care omul năzuieşte etern, mânat de dorința de a-l atinge şi egala prin creație şi devenire spirituală. A trăi întru frumos este şansa noastră de a respinge urâtul ce ne invadează viața de azi şi a atinge nemurirea.

CADRUL NECESAR AL CATEGORIILOR LIBERTĂȚII

RODICA CROITORU[1]

Principiu a priori şi acțiune empirică

Semnificația categoriilor libertății, pe care Kant le dezvoltă în *Critica rațiunii practice*[2], rezultă din obiectul pe care rațiunea practică îl prezintă în conceptul de totalitate a obiectelor practice necondiționate, care este *binele suveran*. Între *binele* cu valoare practică, pe care acțiunea umană îl ia drept obiect şi *binele suveran* cu valoare metafizică de sintetizare a obiectelor rațiunii practice se dezvoltă categoriile libertății[3]. Dintru-nceput se consideră că noi nu avem nevoie atât să cunoaştem binele, cât să devenim conştienți de necesitatea principiului, care este însăşi legea morală, lege care ne duce necondiționat la bine. Principiul care nu accentuează scopul, ci orientarea morală care este una foarte strictă, ne apare ca un ideal; de idealitatea sa noi devenim conştienți odată cu proiectarea unei acțiuni, ce necesită formularea micilor principii ale realității practice, care sunt maximele voinței. Şi ele rămân mici principii, pentru că niciodată nu se pot ridica la măreția principiului moral. Ceea este important pentru felul în care va fi îndeplinită acțiunea este conştientizarea concomitentă a principiului moral. Kant pune conştientizarea principiului, respectiv a legii practice pure pe seama necesității cu care ni-l prescrie rațiunea, care ne cere ca în aprecierea noastră să sacrificăm toate condițiile empirice ce i-ar putea afecta puritatea. Odată cu alegerea purității principiului moral prin renunțarea la tentațiile empirice nesemnificative moral realizăm că în noi există o forță ce poate determina această alegere, care nu este alta decât conceptul de libertate[4]; la nivelul fenomenal al acțiunii care se cere reglementată, noi nu

---

[1] Academia Română, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

[2] Immanuel Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band V. *Kritik der praktischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1788.

[3] A se vedea studiul nostru dedicat acestei teme: Rodica Croitoru, *Categoriile libertății*, în: *Studii de teoria categoriilor*, Al. Surdu, S. Bălan, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 2010, p. 115-124.

[4] Dieter Henrich („The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's *Metaphysics of Morals*, În: *Kant's* ***Groundwork of the Metaphysics of Morals***, Critical Essays, Ed. by Paul Guyer, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998) consideră relația rațiunii cu libertatea ca fiind o relație cu o *idee*. „Rațiunea teoretică nu cunoaşte libertatea ca o stare actuală a lucrurilor. Certitudinea că ea este liberă precede orice cogniție posibilă, şi ar fi lipsit de sens

putem explica forța cu care se impune libertatea, dar o putem face la nivelul de puritate co-substanțială a principiului. Şi nici la acest nivel noi nu putem explica libertatea în mod direct, ci numai asimilând-o celei mai înalte calități a ființei raționale, care este cea de legiferator rațional universal. Pe baza acestei calități se face şi cerința adresată agentului moral ca principiul său subiectiv sau maxima pe care o pune la baza acțiunii să tindă întotdeauna spre principiul capabil de o legiferare universală. Prin această reglementare introdusă de rațiunea care se manifestă ca o facultate liberă (de condiționări sensibile) noi aflăm, într-un mod necondiționat, cum trebuie să ne pregătim voința spre a proceda la acțiune. Dat fiind că rațiunea în starea sa pură, independentă de condiții empirice, este aici cea care legiferează nemijlocit, voinței care acționează i se cere aceeaşi puritate ca şi rațiunii ce formulează principiul; dar o astfel de puritate care să aibă sens pentru voința umană se găseşte doar în *forma* legii. Şi forma legii se exercită ca o regulă, care încearcă să determine voința să conceapă maxime cu o formă universală. Posibilitatea realizării prin voință a acestei corespondențe formale dintre maximă şi lege se datorează posibilității facultății umane a rațiunii de a gândi o lege destinată să servească formei *subiective* a maximei, având drept temei determinant forma *obiectivă* a legii practice în genere. Cum poate subiectivitatea maximei să atragă mental obiectivitatea legii ne rămâne necunoscut. Ceea ce ne propune morala critică kantiană este să ne bucurăm de consecințele acestui transfer şi să îl considerăm ca atare, drept un *fapt al rațiunii*, care ni se impune prin voința capabilă să atragă elementul *a priori* din sfera mentalului printr-o sinteză, întemeindu-se numai pe principiul rațiunii. Dar ceea ce ne este cunoscut este că raportarea de către rațiune a maximei unei acțiuni trebuie să se facă întotdeauna la voința pură, care se identifică cu rațiunea. Şi trebuie să existe o astfel de identitate, întrucât principiul pe care rațiunea îl transmite voinței este dat ca o lege pentru toate ființele raționale, care dispun de facultatea voinței pentru a se putea mobiliza la acțiuni doar prin reprezentarea de reguli; principiile practice *a priori* sunt de acest gen. Fiind independente de condițiile ocazionale ale sensibilității, aceste principii cu valoare de reguli nu se limitează doar la oameni, ci sunt valabile pentru toate ființele finite cu rațiune şi voință, incluzând chiar ființa infinită ca inteligență supremă, care nu poate fi afectată de sensibilitate. Numai despre această ființă excepțională se poate spune că a asimilat principiul până la identificare, devenind modul său obişnuit de acțiune conformă ideii. Ființa lipsită de excepție, care este cea umană, căreia trebuie să i se impună limite spre a îşi reglementa acțiunea nu are o altă posibilitate decât

---

şi circular să se susțină despre ea că ar fi autorizată să gândească doar dacă anterior a fost convinsă de realitatea libertății. Ipoteza libertății judecății este legitimă, întrucât fără ea nu ar fi deloc posibilă întrebuințarea rațiunii" (p. 316).

să primească legea/principiul într-o formă excepțională, care este cea de *imperativ*. În măsura în care ea este dotată cu rațiune i se poate presupune o voință *pură*, asemenea ființei infinite, şi se poate conta pe însuşirea de către ea a principiului; dar în măsura în care raționalitatea sa este combinată cu o mare mulțime de condiționări sensibile, ei nu i se poate presupune o voință sfântă, care să nu contrazică prin nicio maximă a sa universalitatea legii morale. Ca urmare a particularității umane de receptare a legii, aceasta desemnează o *obligare* la acțiune care, deşi este impusă doar de rațiune şi de legea ei obiectivă, puritatea legii face ca obligarea prin care se impune să pară a veni din exterior. Conştientizarea dificultății de îndeplinire a purității legii autoimpuse face ca ea să se prezinte ca o *datorie*. Prin datorie, dorința liberului arbitru apărută dintr-o diversitate de cauze subiective este limitată de opoziția pe care o exercită rațiunea practică unicauzală, manifestată printr-o constrângere internă venită pe cale intelectuală. Cu totul alta este situația inteligenței atotsuficiente, al cărei liber arbitru nu dă curs niciunei cauze subiective în formularea maximelor sale, drept care valoarea lor este întotdeauna aceea a legilor obiective. Datorită lipsei de opoziție dintre maxima subiectivă şi principiul obiectiv, acest tip de inteligență caracterizată prin *sfințenie* se situează deasupra tuturor legilor practic-restrictive, ca şi deasupra obligativității şi datoriei prin care se exprimă aceste legi. Simplitatea şi puritatea comportamentului corespunzător sfințeniei a determinat transformarea sa într-o idee practică, ce trebuie să servească cu necesitate drept *prototip* al voinței imperfecte a ființelor raționale finite, îndemnându-le să se apropie de el la infinit. Apropierea de prototip reprezintă şansa ființei cu o voință imperfectă, disciplinabilă prin datoria față de regulă, să realizeze progresul moral prin *virtute*.

Considerând ființa umană lipsită de excepție, pentru care are sens principiul moral ce urmează să îi limiteze dorințele subiective şi să îi impună obligativitatea datoriei, etica critică kantiană mai diferențiază ființele care dispun de o voință mai puternică sau mai rațională şi ființele care au o voință mai slabă sau mai puțin influențabilă de către rațiune. Pentru primele principiul moral va reuşi să stăpânească subiectivitatea dorințelor, dându-le posibilitatea să îşi manifeste superioritatea voinței sau *autonomia* în raport cu condiționările dorinței; cele de-al doilea, dimpotrivă, nu îşi stăpânesc dorințele spre a se supune obligativității datoriei, voința lor lăsându-se pradă diversității condiționărilor sensibile caracteristice *eteronomiei*. Datorită excesului de materialitate şi de sensibilitate în care este antrenat acest gen de voință, el se vede în imposibilitatea de a opera cu principiul moralității. Spre deosebire de el, primul tip de voință care alege moralitatea prin libertate este generatorul celor două sensuri ale conceptului de libertate: sensul *negativ*, prin *înfrânarea* condiționărilor sensibile spre a alege o formă pură cu valoare de regulă a comportamentului; şi sensul *pozitiv*, prin

exercitarea acțiunii *legiferatoare* proprie rațiunii practice. Atitudinea cea mai importantă în preluarea legii morale este cea a voinței care, printr-o gândire rațională, a ajuns la autonomia rațiunii practice pure; ea este dată drept condiția formală a tuturor maximelor, pentru că prin ea maximele au posibilitatea de a se pune de acord cu legea practică supremă.

Alegând prin libertate raționalitatea pură a legii morale, ființa umană cu o raționalitate variabilă şi condiționată realizează nu numai scopul moral al reglementării acțiunii sale, ci totodată şi un scop metafizic; el constă din indicația pe care o dobândeşte ea asupra unei lumi inteligibile a purității, indicație care echivalează cu o determinare pozitivă a acestei lumi, fără ca în calitate de agent al legii să poată interveni în mecanismul lumii inteligibile, dar nesemnificative pentru existența sa sensibilă. Dar chiar dacă integrarea sa în lumea inteligibilității pure şi dispunerea de ea nu este posibilă, întrucât facultatea umană a rațiunii ia cunoştință numai de aspectul ei formal, totuşi rezultă că existența acestui gen de ființe pentru care are sens legea morală răspunde unor legi independente de cele ale lumii sensibile, care sunt legile *autonomiei* rațiunii pure[5]. Însăşi natura autonomiei rațiunii pure este dată drept corespunzătoare naturii suprasensibile a ființelor raționale. Lumea suprasensibilă din care se împărtăşeşte autonomia rațiunii este desemnată ca lume inteligibilă pură, care în calitatea ei legiferatoare este considerată un *prototip* (*natura archetypa*) al lumii sensibile. Spre deosebire de această lume a purității, natura sensibilă a aceloraşi ființe raționale este existența acestora sub legi condiționate empiric, generatoare ale *eteronomiei* rațiunii; ea este doar o copie (*natura ectypa*) a celei dintâi, cu toate că funcționează conform propriilor sale legi naturale sau non-raționale în raport cu prima. Aceasta este implicarea morală de bază, corespunzătoare tipului de voință care poate opera cu forma legii. Tipul de voință nereceptiv la forma propusă de rațiune dispune de asemenea de o implicare morală, dar de una periferică; ea răspunde prescripției practice condiționate material, empiric. Or, materia regulilor practice se bazează întotdeauna pe condiții subiective, care procură cel mult o universalitate condiționată (dată de condițiile de realizat în vederea unui scop) şi, în general, se referă la contrapartea legii morale, care este principiul fericirii personale. În acest ultim caz, voliția trebuie să aibă un obiect spre care să se îndrepte, condiție care o împiedică să se prezinte într-o formă universal legiferatoare; căci ca să se încadreze în această formă ar trebui ca aşteptarea existenței obiectului să ofere temeiul unei reguli necesare şi universale; or, condițiile empirice de care este dependentă

[5] A.C. Genova („Kant's Transcendental Deduction of the Moral Law", Kant-Studien, *69*, nr. 3, 1978, p. 309) interpretează legea morală ca bazându-se pe „relația sintetică *a priori* dintre o voință bună şi o voință universal legiferatoare, care specifică felul de maximă căreia ar trebui să se conformeze voința (*Willkür*) spre a fi perfect rațională…Legea morală nu exprimă decât autonomia rațiunii pure practice (*Wille*), şi astfel dă libertății transcendentale conținutul său pozitiv practic. Deci, dacă voința este autonomă, imperativul ar trebui să fie categoric, căci dacă ar fi ipotetic, motivul acțiunii ar fi ulterior sau exterior, deci nu autonom" (p. 309).

fericirea pun principiul acesteia în imposibilitatea de a oferi temeiul unei astfel de reguli. Rezultă că din punctul de vedere al legiferării universale, principiul fericirii proprii se prezintă ca fiind contrar principiului moralității, neputând oferi voinței un temei determinant al acțiunii. Ceea ce poate oferi principiul fericirii este doar o maximă de comportament, dar nu o lege a voinței. Chiar dacă am încerca o oarecare ridicare a fericirii la nivelul moralității, luând drept obiect fericirea universală – spune Kant – tot ar fi nevoie de date ale experienței spre a o cunoaşte, având în vedere că judecățile asupra acesteia sunt particulare şi, mai ales, sunt supuse schimbării. Aşadar, în pofida marii valori existențiale a fericirii şi a permanenței sale, asupra sa pot fi date cel mult reguli generale, dar niciodată universale şi, ca atare, pe ele nu se pot întemeia legi practice. O lege practică precum este cea morală este nu numai universală, dar şi obiectiv necesară; de aceea ea trebuie să fie valabilă pentru orice ființă ce are *rațiune* prin care să gândească necesitatea universalului, şi *voință* care să îl pună în aplicare.

În afară de temeiul formal-logic ce pune în imposibilitate principiul fericirii de a deveni un principiu universal al moralității, el este exclus şi de un temei natural, care constă din cuantumul variabil al forțelor şi al facultăților fizice necesare realizării obiectului dorit, pe toată durata vieții. Pusă în comparație cu maxima autentică şi pură a moralității, care este constantă, reiese foarte evident că fericirea nu poate fi dată ca o poruncă, în calitatea sa de dorință personală în aşteptarea mijloacelor de a o realiza; or, conform universalității principiului, orice dorință personală trebuie respinsă. Dimpotrivă, porunca de a ne face o datorie din principiul moral este justificată, întrucât ea cere ceva pentru care există o bază invariabilă în ființa umană, şi anume două facultăți constitutive ale aceleiaşi: *voința* care să fie pusă de acord cu cerința *rațiunii*, prin excluderea oricărui temei personal. Apelând la existența acestei baze invariabile este clar că variabilitatea interpersonală a celor două facultăți este considerată nesemnificativă.

Binele suveran şi progresul moral

Pentru ca legea morală să îşi asigure realizabilitatea, ea trebuie să fie unicul temei determinant al voinței pure; numai astfel binele suveran poate deveni obiectul pe care legea îşi propune să îl realizeze. Abordarea strictă a legii de către voință este o consecință a includerii, în conceptul de bine suveran, a legii morale ca o condiție supremă, ce determină voința conform principiului autonomiei. Dat fiind că realizarea binelui suveran în lume este obiectul necesar al voinței determinabile numai prin legea morală, condiția sa supremă este conformarea deplină a dispozițiilor cu legea. Dându-se un ascendent conformării dispozițiilor morale cu legea față de conformarea voinței în fapt cu legea, binele suveran ne apare ca un ideal mai puțin intangibil; de aceea el poate fi dat voinței ca poruncă. Chiar dacă pregătirea voinței reflectată în dispozițiile morale pare mai puțin strictă decât voința pregătită deja conform legii, ea cheamă totuşi către o perfecțiune

similară *sfințeniei*; dar ea nu pune în imposibilitate ființa rațională din lumea sensibilă, despre care se știe că nu este capabilă de sfințenie, „în niciun moment al existenței sale”[6]. Necesitatea practică a conformării voinței cu legea dă o șansă ființei umane finite de a extinde realizarea binelui suveran dincolo de existența sa în lumea sensibilă. Aici intervine o diferență între felul în care trebuie să înțelegem legea, al cărei domeniu practic impune să fie urmată în viața terestră, nelăsând nimic pentru ceea ce va urma după încheierea ei; în timp ce obiectul ei, care este binele suveran, trebuie să pregătească dispozițiile chiar în această viață, dar lasă realizarea sa efectivă pe seama celeilalte vieți. Această continuitate imanent-transcendentă a moralei, ce poate fi satisfăcută numai prin depășirea limitelor existenței terestre, constituie *progresul moral* al ființei umane. De el ea va putea beneficia cu condiția încrederii în infinitatea acestuia, în speranța că ea însăși va avea un temei în virtutea căruia să îl realizeze, după cum i-o cer principiile rațiunii practice pure. Și temeiul este dat de supoziția duratei sale infinite, posibilă prin *nemurirea sufletului*. Numai prin supoziția nemuririi sufletului, legată inseparabil de legea morală și prezentată ca un *postulat* al rațiunii practice pure, este practic posibil binele suveran.

Alături de virtutea care se cultivă prin urmărirea directă a obiectului legii și realizează progresul moral, legea morală asigură deopotrivă posibilitatea celui de-al doilea element al binelui suveran, care este *fericirea* corespunzătoare moralității; iar ceea ce este corespunzător moralității este atins numai pe cale rațională, care nu favorizează pe nimeni în vederea obținerii sale. Pentru ca totuși fiecare ființă rațională să conteze pe participarea sa la fericire, rațiunea imparțială ne îndeamnă către presupunerea existenței unei cauze care să producă fericirea ca efect, cauză pe care o putem identifica cu *existența lui Dumnezeu*; pe ea noi o regăsim în binele suveran ca obiect al voinței, care este legat cu necesitate de legiferarea morală a rațiunii pure. Din această perspectivă a moralei care încearcă să asimileze legitatea naturii, fericirea poate fi definită ca starea unei ființe raționale în lume, căreia în întregul existenței ei „totul îi merge după dorință și voință”[7]. Ea se bazează pe posibilitatea de a realiza prin voință toate obiectele dorinței puse în ordinea naturii, dar nu ocazional, ci în mod continuu, pe toată durata existenței ființei. Este, așadar, o cerință irealizabilă în limitele unei existențe umane, nu mai puțin irealizabilă decât virtutea, dar din alte considerente (respectiv natural-morale). Prima sa dificultate o constituie faptul că în calitate de lege a libertății, legea morală poruncește pe temeiuri determinante independente de natură și de felul în care s-ar putea acorda ea cu facultatea dorinței (ale cărei obiecte vizează, în general, natura); drept care ea nu întemeiază nicio conexiune necesară între moralitate și fericirea ce se cuvine proporțional unei ființe ce aparține lumii, ființă a cărei voință nu poate fi dată drept cauza naturii înseși. Pe lângă faptul că scopul legii nu este cel de a

[6] *Op. cit*., p. 122.
[7] *Ibidem*, p. 124.

susține direct fericirea, o altă obstrucționare a acesteia vine chiar din partea ființei doritoare de fericire, care nu își poate pune fericirea de acord cu principiile sale practice prin propriile-i forțe, întrucât nu este ea însăși cauza lumii și a naturii (conform supoziției de mai sus a cauzei generatoare de fericire), spre a asigura realizabilitatea acordului obiectelor dorinței sale cu propria voință (conform definiției de mai sus a fericirii). Dar întrucât în problema practică a rațiunii pure, care cere cultivarea binelui suveran, o astfel de conexiune este postulată ca necesară, noi trebuie să căutăm să promovăm binele suveran, întrucât singura posibilitate de fericire a ființei umane este realizabilă numai odată cu el. De asemenea, el ne cere postularea existenței unei cauze a naturii exterioară acesteia, care să includă un temei prin care fericirea să se acorde cu moralitatea. Această cauză supremă trebuie să cuprindă deopotrivă temeiul acordului naturii cu legea voinței ființelor raționale, din a cărei reprezentare ele își fac temeiul determinant suprem al voinței, care se regăsește în forma moravurilor; totodată, cauza supremă trebuie să cuprindă temeiul acordului naturii cu moralitatea ființelor ca temei determinant al acelora, care se regăsește în dispoziția lor morală. Numai în măsura în care este acceptată o cauză supremă a naturii cu o cauzalitate conformă celei a dispoziției morale[8] este posibil binele suveran în lume; așadar, cauza supremă și dispoziția morală trebuie să dispună de o cauzalitate liberă. Or, cauza supremă a naturii, presupusă în vederea posibilității binelui suveran, este o ființă care prin *intelect* și *voință* este cauza sau autorul naturii, adică *Dumnezeu*. El reprezintă binele suveran originar, față de care cea mai bună lume creată de autorul naturii reprezintă doar binele suveran derivat, dat ființelor umane ca o datorie de a îl promova; totodată, ca o necesitate legată de datorie este presupunerea posibilității acestui bine și odată cu el necesitatea admiterii, din punct de vedere moral, a existenței lui Dumnezeu.

Noi nu trebuie să înțelegem această necesitate morală ca pe o datorie a întregii comunități de ființe umane chemate către morală, ci ca pe o necesitate subiectivă sau ca pe o trebuință personală de a admite realizarea propriei fericiri și, indirect, a datoriei sale de a realiza binele suveran. De altfel existența unui lucru sau a unei persoane, fie și ca autor suprem, nu poate fi dată ca o datorie, întrucât existența se referă la întrebuințarea teoretică a rațiunii, pe când datoria constituie temeiul obligativității și se bazează pe autonomia rațiunii. Ceea ce aparține datoriei este doar pregătirea în vederea producerii și promovării binelui suveran în lume, a cărui posibilitate poate fi postulată, dar pe care rațiunea umană îl acceptă numai prin supoziția unei inteligențe suverane. Existența sa este admisă de conștiința noastră numai ca ipoteză în raport cu inteligibilitatea binelui suveran, care ne este dat ca obiect al legii morale; cu privire la trebuința pe care o creează ea în intenție practică, aceasta apare ca o *credință pură a rațiunii*, întrucât nu este cerută printr-o

[8] *Ibidem*, p. 125.

dogmă, ci provine numai din raţiunea pură. De aceea Kant consideră că în cadrul strict moral al urmăririi legii de către voinţa raţională, noi nu putem deprinde fericirea, ci numai demnitatea devenirii noastre întru fericire (întrucât morala ia în consideraţie numai fericirea pusă în relaţie cu virtutea). Introducerea religiei deschide perspectiva strict morală, prin inducerea speranţei de participare viitoare la fericire[9], rezultată din cultivarea unor elemente constitutive ale religiei, ca fiinţa supremă şi nemurirea sufletului, atrase spre moralitate pentru a face realizabile sarcinile acesteia.

Prin acest complex moral infuzat de elemente de bază ale religiei, noi devenim conştienţi că demnitatea posesiunii unui lucru sau a unei stări se atinge atunci când posesiunea respectivă se realizează prin comportamentul moral şi se acordă cu cerinţele binelui suveran. Ea nu poate exista în afara acestei relaţii morale; altfel noi nu am putea înţelege de ce morala în sine nu trebuie tratată niciodată ca o doctrină asupra fericirii, nici asupra mijloacelor de a o dobândi, ci numai drept *condiţia raţională* a fericirii. Deşi pusă iniţial în umbra urmăririi legii, fericirea a devenit ulterior importantă prin antrenarea dorinţei morale de a promova binele suveran, prin aducerea împărăţiei lui Dumnezeu pe terenul acţiunii şi speranţei morale. În acest fel, prin asimilarea elementelor constitutive ale religiei de către morală s-a ajuns la rezolvarea unor probleme de fond ale moralei şi totodată doctrina morală a devenit şi o doctrină asupra fericirii, întrucât speranţa noastră întru fericire începe numai odată cu valorificarea aspectului moral al religiei. Dacă se spune că speranţa realizării fericirii începe odată cu asocierea religiei, noi am putea gândi că şi religia ar putea veni în întâmpinarea moralei, respectiv că Dumnezeu ar avea în vedere, în planul său, dorinţa noastră de fericire. Or, aceasta este o speranţă falsă, scopul său ultim în Crearea lumii nefiind unul care să satisfacă necondiţionat dorinţele personale ale fiinţelor raţionale ale lumii, cum ar fi fericirea lor. Scopul Creatorului trebuie să fie unul universal şi totodată modelator, prin care să canalizeze fiinţele create către satisfacerea condiţiei de a corespunde binelui suveran; ceea ce înseamnă să le facă tot mai potrivite rostului pe care îl au în lume. Prin urmare, scopul ultim adaugă dorinţei de fericire a fiinţelor create condiţia demnităţii de a dobândi fericirea prin moralitate. Ea este o condiţie *formală*, care corespunde întru-totul tipului kantian de principiu moral. Şi trebuie să se întâmple astfel, pentru că dorinţa de fericire trebuie pusă cu înţelepciune; dacă o considerăm teoretic, ea are o finalitate cognitivă, prin care fericirea participă la realizarea binelui suveran; dacă o considerăm practic, ea vizează modelarea comportamentului, spre a realiza conformarea voinţei cu binele suveran. De aceea nu se poate spera ca înţelepciunea Creatorului să se întemeieze doar pe bunătatea sa de a acorda fericire fiinţelor create, întrucât ea trebuie să le fie

[9] Jacqueline Mariña („Making Sense of Kant's Highest Good", Kant-Studien, *91*, nr. 3, 2000) este de părere că fericirea, în sensul special pe care i-l dă Kant, fiind transcendentă, nu joacă niciun rol, ea trebuind să fie înlocuită cu beatitudinea [*bliss*] (p. 340).

acordată numai în condițiile restrictive impuse de sfințenia voinței sale, condiții care cer conformarea cu binele suveran originar. De aceea Kant consideră că cel mai potrivit este să se considere că scopul Creației ar fi slava care trebuie să i se aducă lui Dumnezeu de a ne fi oferit o Creație care să poată fi înțeleasă prin rațiune; drept care se crede că cel mai bine este slăvit Creatorul prin respectul creaturilor față de porunca sa, care se identifică cu datoria de a urmări raționalitatea legii. În acest fel elevat, frumusețea ordinii prin care a fost creată lumea este încununată cu fericirea corespunzătoare, acordată ființelor ce populează lumea. De aici provine şi sensul dat sfințeniei atribuite ființei raționale ce urmează legea morală, pentru că în ordinea scopurilor ea este un scop în sine şi nu poate fi întrebuințată nici chiar de Dumnezeu doar ca mijloc, fără a îi fi recunoscută, în acelaşi timp, şi calitatea de scop. Ca urmare nu numai ființa umană rațională, dar însăşi ideea de umanitate din persoana sa trebuie considerată sfântă, datorită faptului că este subiectul legii morale care îi pune în valoare autonomia voinței, ca o voință liberă.

Ca să ne putem imagina devenirea voinței umane întru sfințenie sunt necesare trei postulate cu valoare categorială: *nemurirea sufletului*, *libertatea* considerată ca o cauzalitate a unei ființe în măsura în care aparține deopotrivă lumii inteligibile, şi *existența lui Dumnezeu.* Nemurirea este invocată ca o condiție necesară din punct de vedere practic, destinată depăşirii duratei limitate a vieții umane, insuficientă realizării complete a legii morale. Libertatea, a cărei cauzalitate non-naturală modelează şi categoriile cunoaşterii practice, are de asemenea un rol în devenirea umană, prin susținerea independenței de lumea sensibilă, în vederea determinării voinței conform legii lumii inteligibile. Existența lui Dumnezeu este mai mult decât condiția necesară în vederea pătrunderii într-o astfel de lume inteligibilă; ea este chiar temeiul sufletului nemuritor şi, nu într-o măsură mai mică, este temeiul cauzalității inteligibile; de aceea se identifică cu binele suveran şi se realizează prin supoziția a ceea ce numim binele suveran independent de obiectul legii morale, desemnat de existența lui Dumnezeu. Există o relație de similitudine între aceste repere categoriale ce extind limitele cunoaşterii practice şi reperele întrebuințării teoretice a rațiunii, fără de care nu poate fi gândit niciun obiect al lumii sensibile. Ceea ce distinge întrebuințarea lor practică este faptul că aceste repere sunt *idei* ale rațiunii, care nu pot fi date în nicio experiență, dar care trebuie gândite prin analogie cu categoriile libertății şi cu ajutorul lor. Chiar rațiunea practică pură este cea care le procură realitatea, fără să aibă nevoie de intuiții sensibile sau suprasensibile, întrucât categoriile îşi au locul şi originea exclusiv în facultatea gândirii sau în intelectul pur, şi au semnificația de obiecte în genere. În măsura în care trebuie să fie aplicate acestor idei, categoriile nu au nevoie de un obiect care să fie dat în intuiție; totuşi, un astfel de obiect este real, de unde rezultă că forma gândirii pe care o reprezintă categoria nu este vidă, ci dobândeşte semnificație printr-un obiect pe care rațiunea practică îl prezintă în conceptul de bine suveran;

astfel este asigurată realitatea conceptelor ce aparţin posibilităţii de întrebuinţare a binelui suveran.

Necesitatea invocării postulatelor raţiunii practice este o dovadă a lipsei cunoştinţelor ferme asupra lumii în care au valabilitate categoriile şi ideile raţiunii (pe cale teoretică şi practică), ca şi a imposibilităţii de a o compara cu toate lumile posibile şi cu cunoştinţele ce se pot procura în limitele acelora. Ceea ce putem face este ca din câteva elemente esenţiale de care dispunem, cum ar fi *ordinea*, *finalitatea* şi *mărimea* ei, să conchidem asupra unui autor înţelept, bun, puternic al său; totuşi, pe baza acestor elemente, noi nu ne putem pronunţa asupra caracteristicilor sale definitorii ca *atotştiinţa, atotbunătatea, atotputernicia* sa. Noi putem completa lipsa datelor noastre pe cale deductivă, printr-o ipoteză raţională permisă, conform căreia dacă în multe privinţe noi intrăm în contact cu înţelepciunea, bunătatea şi puterea în forma lor maximă, atunci şi despre celelalte caracteristici ale autorului lumii, necunoscute nouă, putem să ne pronunţăm într-un mod asemănător. De aceea se spune că ar fi rezonabil să atribuim autorului lumii întreaga perfecţiune posibilă pe care ne-o putem imagina, fără să pierdem din vedere că aceasta şi celelalte atribute definitorii sieşi sunt numai substitute de care dispunem spre a contura imaginea perfecţiunii, dar care nu sunt totuşi suficiente spre a le întrebuinţa altfel decât ca pe supoziţii. Prin ele se dovedeşte că, pe cale empirică, conceptul de Dumnezeu rămâne iremediabil un concept nedeterminat exact asupra perfecţiunii fiinţei prime, ce trece drept corespunzător conceptului de divinitate. Prin obiectul raţiunii practice care este binele suveran, acest concept de divinitate este admis de principiul moral, ca fiind posibil numai odată cu supoziţia unui autor al lumii de o perfecţiune suverană. El trebuie să fie *atotştiutor*, pentru a cunoaşte comportamentul creaturilor sale în interioritatea dispoziţiilor lor prezente şi viitoare, în intenţia exercitării controlului asupra finalităţii morale a Creaţiei; de asemenea, trebuie să fie *atotputernic*, pentru a face creaturile să se împărtăşească din consecinţele ce li se cuvin conform comportamentului lor; tot astfel el trebuie să fie *omniprezent*, *etern* şi cu alte atribute maxime, pentru a putea urmări Creaţia în devenirea sa. Prin urmare, legea morală determină prin conceptul de bine suveran, ca obiect al raţiunii practice pure, conceptul de fiinţă originară ca fiinţă suverană, depăşind posibilităţile procedeelor fizic şi metafizic. Rezultă că acest concept de Dumnezeu obţinut pe cale deductivă nu poate aparţine decât moralei – ceea ce este valabil şi pentru celelalte concepte ale raţiunii cu funcţie de postulate ale raţiunii în întrebuinţarea ei practică.

În calitate de consecinţă a raţiunii practice, promovarea şi supoziţia binelui suveran este obiectiv necesară; posibilitatea sa efectivă depinde însă de alegerea noastră, dat fiind că raţiunea nu poate decide în mod obiectiv dacă trebuie să ne reprezentăm această posibilitate conform legilor universale ale naturii fără un autor înţelept care conduce natura sau numai prin supoziţia acestui autor, în limitele raţiunii practice. În acest ultim caz, o condiţie subiectivă a raţiunii impune gândirea

armoniei dintre imperiul naturii şi imperiul moravurilor, în vederea posibilității binelui suveran. Principiul prin care judecata noastră devine o trebuință a rațiunii este subiectiv, dar în acelaşi timp el este necesar ca mijloc de a realiza tot ceea ce este obiectiv practic, constituind temeiul unei maxime asupra a *ceea ce trece drept adevăr* în intenție morală. Trebuința rațiunii de a realiza necesitatea practică printr-un substitut constituie credința practică pură a rațiunii; ea nu este poruncită, ci provine dintr-o necesitate internă exprimată prin dispoziția morală ce determină judecata noastră practică în intenție morală. Ea se află în concordanță cu nevoia teoretică a rațiunii de a admite existența autorului înțelept şi atotputernic şi de a o pune drept temei al întrebuințării rațiunii. Despre ea se spune că poate varia de la un individ la altul, dar nu într-atât de mult încât să se transforme în contrariul ei, care este necredința.

În contextul moral nu numai interesul față de acțiune şi de moralitatea ei trebuie avut în vedere ci, nu în ultimul rând, şi interesul față de simțirea propriilor noastre forțe de cunoaştere prin care „ne întreținem cu plăcere dintr-o astfel de apreciere şi dăm virtuții sau modului de gândire conform legilor morale o formă a frumuseții, care este admirată, dar pentru aceasta încă nu căutată”[10]. Această preocupare a facultății de judecare manifestă reminiscențe platonice ale similitudinii *binelui* cu *frumosul*, ca expresii ale *adevărului*. În acest sens se spune că prin contemplarea frumuseții se produce subiectiv conştiința armoniei facultăților noastre de reprezentare, prin care simțim întărirea intelectului şi a imaginației, procurându-ni-se o satisfacție comunicabilă; totuşi, existența obiectului trebuie să ne rămână indiferentă, întrucât el nu este considerat decât prin interiorizarea predispoziției sublime a talentelor din noi, care ne ridică deasupra animalității. Ele pregătesc terenul observării purității voinței în prezentarea dispoziției morale, deprinzându-ne cu conştientizarea propriei libertăți, prin care inițial suntem confruntați cu o senzație de suferință, urmată de eliberarea dată de luarea de cunoştință a unei facultăți puțin cunoscută, care este libertatea interioară de a renunța la înclinații şi de a recurge numai la rațiune. Legea datoriei, prin valoarea pozitivă pe care ne lasă să o simțim urmărirea ei, află un acces mai uşor în conştiința noastră comună, prin respectul față de noi înşine, întreținut prin conştiința libertății noastre. Dacă este bine întemeiat, pe acesta putem cultiva orice dispoziție morală bună, întrucât el este capabil să blocheze pătrunderea în suflet a impulsurilor ce obstrucționează moralitatea. Şi astfel, prin dispozițiile morale bune, noi ne vom putea asigura că într-un viitor nedeterminat ne vom putea bucura de binele suveran.

[10] *Ibidem*, p. 160.

ORIZONTUL CATEGORIAL AL ETICII (CONFIGURAȚIA ELEMENTARĂ A FAPTULUI MORAL)

DAN CRĂCIUN[1]

Unde începe teritoriul moralei în existența umană?

A defini sfera vieții morale înseamnă a preciza locul şi rolul moralei în existența umană. Obstacolul de care ne lovim atunci când încercăm să facem acest lucru constă în faptul că, invocând evidențele simțului comun, nu se poate delimita în domeniul realității sociale o categorie de fapte exclusiv sau eminamente morale, asupra cărora e chemat să se pronunțe „expertul" sau „specialistul" în etică. Putem, cel mult, să ne întrebăm când, cum şi de ce anumite gânduri şi fapte ale noastre au şi dimensiuni morale, intrând în sfera de interes a eticului. Vom fi mai bine înțeleşi după câteva comparații semnificative.

(i) Filosoful ştiinței, care îşi pune problema delimitării obiectului său de investigație, are o misiune destul de simplă, deoarece ştiința este o activitate de strictă specializare, ce se autodelimitează, în mod critic şi metodic, față de opiniile şi reprezentările curente ale vieții cotidiene. Ştiința nu se defineşte prin obiectul său (vorbim despre ştiință în general, ca domeniu al vieții spirituale), deoarece, în principiu, orice realitate poate fi studiată ştiințific – ci prin metoda de abordare: indiferent la ce se referă, ştiința este (sau, cel puțin, aspiră să fie) o cunoaştere obiectivă, neutră sau imparțială sub aspect afectiv şi atitudinal, a cărei unică valoare este adevărul.

Ce-i drept, granițele care despart ştiința „pură" de cunoaşterea comună sau de pseudocunoaşterea ştiințifică, sunt imprecise şi labile. Există, însă, un nucleu de realizări neîndoielnic ştiințifice, ba chiar pur şi exclusiv ştiințifice, creații ale unor oameni de care nu ne putem îndoi că se ocupă cu cercetarea ştiințifică – savanții. Ne îngăduim a simplifica puțin, spre a scurta acest mic ocol. Întrebat „Ce este ştiința?", epistemologul ne poate răspunde pe scurt: cunoaştere obiectivă, riguros exprimată într-un limbaj precis, lipsit de ambiguități, elaborată cu metode standardizate, demonstrabilă matematic sau/şi verificabilă experimental. „Facultatea" spirituală al cărei produs este ştiința? Intelectul. Un „fapt" neîndoielnic ştiințific şi numai ştiințific? *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, publicată de către Sir Isaac Newton în anul

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti.

1687, sau *Evoluția speciilor* de Charles Darwin, publicată în anul 1859. Un model uman, excelent şi exemplar în domeniul ştiinței? Albert Einstein, Niels Bohr, E. P. Hubble etc.

(ii) Filosoful artei se raportează la un domeniu cu mult mai rebel decât ştiința față de încercările de raționalizare teoretică. Prin „inefabilul" ei, arta reuşeşte mereu să ascundă cercetării critice un rest de mister, fiecare creație fiind un unicat, valoros întrucât sparge orice canon prin ceva cu totul irepetabil. Dar dacă e atât de dificil de explicat miracolul întruchipării estetice, în schimb delimitarea domeniului artei nu ridică probleme dintre cele mai dificile. Nici arta nu se delimitează prin obiectul ei, căci nu există realitate care să nu poată fi pretextul unei opere, care să nu poată fi transfigurată artistic. Iar specificul acestei transfigurări rezidă în capacitatea operei artistice de a ne emoționa, de a ne şoca sensibilitatea printr-o configurație unică şi izbitoare a formei, în care se dezvăluie spiritului un evantai de „înțelesuri".

Ca şi în cazul ştiinței, nici arta nu este despărțită prin hotare net conturate de stricta utilitate funcțională, de artizanat sau de *kitsch*, însă există şi aici un nucleu de realizări indiscutabil şi exclusiv artistice, la care filosoful artei se poate raporta atunci când i s-ar cere „să arate", să ilustreze prin ceva exemplar, la ce se referă atunci când vorbeşte despre artă. Continuând jocul cu întrebări şi răspunsuri, filosoful artei ne va spune că arta este creație de forme sensibile, solidare cu un evantai de înțelesuri posibile, pe care jocul formelor le sugerează. Ne va mai spune că „facultățile" sufleteşti privilegiate în domeniul artei sunt sensibilitatea şi imaginația. Cu toții vom fi de acord că opere neîndoielnic artistice sunt *Mona Lisa* lui Leonardo da Vinci, *David* al lui Michelangelo, *Simfonia a IXa* de Beethoven etc. – lista este neînchipuit de lungă; la fel şi cea a marilor artişti, modele umane care ilustrează excelența în sfera creației estetice.

(iii) Ceea ce are de studiat filosoful religiei pare a fi de cea mai mare dificultate, odată ce Sacrul se defineşte prin a fi Misterul Absolut, Neînțelesul supraomenesc ce se arată în revelații şi ecstaze mistice numai celor puțini şi aleşi – în miracole uimitoare şi terifiante unora dintre ceilalți oameni. Dar filosoful religiei poate explica destul de uşor unde se află obiectul său de investigație. Sacrul e lumea-de-dincolo, însă nouă, cei înlănțuiți în lumea-de-aici, divinul ni se arată sub înfățişări accesibile. După cum afirmă Mircea Eliade, orice realitate poate fi o hierofanie, adică o apariție deghizată a Sacrului, care ni se dezvăluie sub chipul unui lucru sau al unei ființe familiare. „Trebuie să ne obişnuim – spune Eliade – să acceptăm hierofaniile oriunde, în orice sector al vieții fiziologice, economice, spirituale sau sociale. În definitiv, noi nu ştim dacă există ceva, obiect, gest, funcție fiziologică, ființă sau joc etc. – care să nu fi fost vreodată transfigurat în hierofanie, undeva, în cursul istoriei umanității."[2]

[2] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. Mariana Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 30.

Credința în transparența hierofaniei, în planul transcendent pe care aceasta îl revelează ca Absolut cu atribute infinite – iată pe scurt esența fenomenului religios. Ce anume vibrează în noi cu predilecție în actul de credință? Sacrul ne înfioară şi ne fascinează totodată, ne răscoleşte printr-o cutremurare adâncă în fața măreției sale de necuprins cu mintea, şi ne îmbată sufletul de o negrăită bunătate şi dulceață a inimii. „Din ea – spune Rudolf Otto –, din această «teamă» şi din forma ei «brută», din acest sentiment al «înspăimântătorului» care a izbucnit nou în sufletul umanității primitive, a purces întreaga dezvoltare istorică a religiei. În el îşi au rădăcinile «demonii» şi «zeii» şi tot ceea ce «apercepția mitologică» sau «fantezia» a scos la iveală pentru a obiectiva acest sentiment.”[3] Rudolf Otto vede în acest „*tremendum*” sau înfricoşare în fața „Numinosului” „factorul prim, calitativ unic, acela care este fundamentul şi resortul ireductibil al întregii evoluții istorice a religiei”. Frica de Necuprins, îmbinată cu venerația şi iubirea Lui, o înfiorare spirituală ambivalentă ar fi, deci, „facultățile” sufleteşti prin care spiritul se deschide sacralității.

În afară de manifestările directe ale Divinității, pe care nu oricine le poate sesiza, domeniul religiei cuprinde, în mod neîndoielnic, o sumă de fapte şi activități ce-i sunt proprii în exclusivitate: cultul şi ritualurile religioase, întemeiate pe revelații şi mituri, transmise oral sau consemnate în scrieri sacre. Există oameni care nu cred decât în mărturia simțurilor şi a rațiunii; pentru aceştia, *credința* religioasă nu-i decât o iluzie, iar sfințenia o amăgire. Dar şi ei trebuie să accepte că există ceva real în *fenomenul* religios: preotul oficiind în altar sfintele taine, înconjurat de mulțimea credincioşilor, sunt fapte care, neîndoielnic, aparțin religiei (ca fenomen socio-cultural) şi numai acesteia.

Orice filosof al moralei ne va spune, probabil, în ce constă – după el! – esența fenomenului moral şi care este facultatea sau dimensiunea vieții sufleteşti în care se instituie obiectul eticii. Teoriile se contrazic, însă, în ambele aspecte, pendulând între fericire şi datorie, între individ şi societate, căutând resorturile sufleteşti ale moralei în rațiune, voință, plăcere, instinct, iubire etc. Iar controversele continuă la nesfârşit nu numai deoarece limbajul în care se exprimă filosofii moralei este confuz, „neprelucrat” de către o analiză sintactico-semantică „expertă”, ci mai ales din cauza confuziei reale din obiectul însuşi al cercetării. Filosoful moralei nu ne poate arăta un „nucleu” de fapte şi activități umane care, în pofida granițelor imprecis conturate, să fie *neîndoielnic* şi *exclusiv* morale, şi nici o listă de personalități sau de personaje despre care să putem spune că sunt, fără dubii, eroii moralității „pure” şi doar atât. Spre deosebire de ştiință, artă sau religie, în cazul moralei cu mult mai greu se pot arăta anumite ipostaze ale omului în care acesta este moral prin excelență şi prea puțin altceva sau altcumva decât moral – aşa cum preotul în altar este (sau măcar pretinde a fi) religios, iar pictorul la şevalet este (sau măcar încearcă să fie) artist. *Un teritoriu pur al moralității nu există* – şi din

[3] Rudolf Otto, *Sacrul*, trad. rom. Ioan Milea, Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 23.

acest motiv nu există o nici o listă de termeni pur morali, adică utilizați întotdeauna şi exclusiv într-un inexistent „limbaj etic", în centrul căruia analiştii anglo-americanii aşază obsedantul lor *good* – exemplul cel mai nefericit cu putință, căci „bun" (sau „rău") poate fi orice: o cafea bună, o mână bună la poker, o mamă bună sau o faptă bună.

Pe de altă parte, ştiind – chiar şi cu o aproximație grosieră – ce este ştiința, arta sau religia, putem arăta, dincolo de granițele trasate, ce nu este ştiință – ci numai opinie, prejudecată, impostură ocultistă etc.; ce nu este artă – ci kitsch, artizanat, utilitar etc.; ce nu este religie, ci laic sau profan. Cine ar putea să spună, însă, care sunt acele acte şi situații omeneşti care, în mod hotărât, principial şi definitiv, nu au şi nici nu pot avea o semnificație sau consecințe morale? Mai toate relațiile, gesturile şi acțiunile noastre pot avea, în contextul potrivit, şi o dimensiune etică, întrucât se raportează la o normă şi la o valoare morală. Criteriile adevărului teoretic constituie o problemă pur tehnică a fiecărui domeniu ştiințific – însă Adevărul este şi o valoare morală, iar marii savanți nu s-au confruntat numai cu probleme de ordin tehnic, ci şi cu grave dileme morale (să ne gândim la Galilei, la angoasele fizicienilor atomişti care au realizat bomba atomică sau la îngrijorările şi frământările, pe deplin justificate, ale geneticienilor, în pragul noii ere a posibililor mutanți şi a clonării controlate). Şi oricât de îndreptățite ar fi protestele teoriilor estetizante împotriva falsei şi ipocritei arte moralizatoare, nu e mai puțin adevărat că marea (ca şi mica) artă afirmă şi inculcă sensuri morale. Cât despre religii, e suficient să spunem că toate urmăresc, în modul cel mai explicit cu putință, să întemeieze o morală.

S-ar părea că *morala se află peste tot în existența umană, dar că nicăieri ea nu se află pe un teritoriu pur şi exclusiv al moralității* – adică un gen cu totul aparte de fapte şi acțiuni omeneşti, care să nu fie decât morale şi nimic altceva. Aşa s-ar părea dacă ne raportăm la domeniul eticului cu candoarea nevertebrată categorial a abordărilor de tip analitic şi metaetic, pentru care reflecția ontologică este tratată cu dispreț drept obscuritate metafizică, pe când rigoarea logico-semantică, exersată pe nişte ficțiuni ideatice superficiale, trece drept metodă infailibilă de demonstrare irefutabilă a unor banalități, în cel mai bun caz, a unor ciudățenii inutile, prea adeseori. Lipsită de o armătură categorială, candoarea empirist-logicistă se vede în situația „biologului" naiv, după care balenele şi delfinii sunt peşti, pentru că trăiesc în mediul acvatic, au o formă hidrodinamică şi înoată, iar liliecii sunt păsări, pentru că au aripi şi zboară. Abia prin enunțarea unui criteriu esențial de clasificare a viețuitoarelor după forma lor de reproducere se poate afla adevărul că, deşi se deosebesc atât de mult pe dinafară de elefanți şi de girafe, balenele sau liliecii sunt deopotrivă mamifere, căci nasc pui vii, pe care îi hrănesc la început cu lapte, au sânge cald şi respiră prin plămâni. În absența unor delimitări categoriale, nimic nu ne împiedică să cercetăm cu toată seriozitatea ca decizii „morale" situații de o stupefiantă banalitate pragmatică, aşa cum o face Dancy atunci când se întreabă ce e de făcut în situația în care poftesc o bomboană,

dar ştiu că dulciurile fac să crească glicemia şi cariază dinţii[4]. Grea dilemă morală, într-adevăr – deşi, sub aspect formal, este isomorfă cu întrebarea ce-i de făcut atunci când râvnesc femeia sau averea aproapelui, dar ştiu că adulterul sau furtul prezintă numeroase riscuri şi impedimente.

Libertatea – condiţie ontologică a moralităţii

La o privire mai atentă, nu orice moment din existenţa umană cade în sfera de interes a moralei. Undeva trebuie să existe un hotar care delimitează domeniul eticului. Analizând conştiinţa comună şi felurite concepţii etice, o idee se conturează aproape cu evidenţă axiomatică: tot ceea ce, în fiinţa omului, este pur natural, determinat strict biologic (ereditar, instinctual, preformat) nu stă sub semnul moralităţii, pentru simplul motiv că nu este controlabil în mod conştient, nu se supune voinţei şi deciziilor noastre. De asemenea, lumea lucrurilor neînsufleţite, chiar lumea vie – întrucât se consideră a fi lipsită de conştiinţă, de subiectivitate – nu cade sub incidenţa moralei.

Vom fi de acord cu Petru Creţia că „etica vizează, împreună cu un număr de alte ştiinţe (în sensul vechi de *epistémai*) acţiuni umane şi numai acţiuni umane. Într-o formulă mai generală se poate spune că etica nu vizează şi nu poate viza nimic din ceea ce este natură şi, implicit, nimic din ceea ce este natură în om. Etica începe acolo unde începe umanul în opoziţia lui dialectică şi problematică faţă de natură. În alţi termeni: acolo unde, înlăuntrul naturii, se constată emergenţa acelui anumit grad de indeterminare care se numeşte tradiţional libertate”[5].

Iată deci o primă delimitare esenţială: morala cuprinde raporturile dintre oameni, întrucât acestea se instituie sub controlul unor decizii conştiente. Problemele eticii se pun, aşadar, în teritoriul libertăţii omului, în relaţiile sale practice cu sine şi cu ceilalţi. Rezultă de aici că prima temă fundamentală a eticii este problema libertăţii umane. Etica se întemeiază pe răspunsul la întrebarea: „dacă şi cum e posibilă libertatea omului?” – căci, acolo unde nu există nici un dram de autodeterminare voită şi atunci când faptele omului nu sunt acţiuni premeditate, ci gesticulaţii integrate unor angrenaje incontrolabile, nu poate fi nici vorbă de moralitate.

Ideea, ca atare, nu este câtuşi de puţin nouă; ba chiar poate fi considerată aproape un loc comun în filosofia tradiţională – la care şi gândirea britanică, din care îşi trage seva filosofia analitică şi metaetica, şi-a adus o remarcabilă contribuţie. Libertatea – scria Hume – „este esenţială pentru moralitate şi [...] acolo

[4] Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 24.

[5] Petru Creţia, „Obiectul eticii“, în vol. *Epos şi Logos*, Univers, Bucureşti, 1981, pp. 229–230.

unde ea lipseşte, nici o acţiune umană nu poate să dezvăluie vreo calitate morală şi nici nu poate să fie obiectul nici al aprobării, nici al aversiunii”[6]. Iar Kant face din conceptul libertăţii „cheia de boltă a întregii clădiri a unui sistem al raţiunii pure”, întrucât toate Ideile nedeterminate ale teoriei speculative, precum şi toate categoriile eticii îşi au temeiul în acest concept, „adică posibilitatea lor este demonstrată prin faptul că libertatea există într-adevăr”[7].

Toţi marii filosofi ai moralei sunt de acord că libertatea constituie problema cheie a eticii; în acelaşi timp, cu toţii mărturisesc că ne aflăm în faţa unei probleme de extremă dificultate – „problema cea mai controversată a metafizicii, cea mai controversată dintre ştiinţe”[8], după cum apreciază Hume, cu un accent care nu trebuie să ne scape. Căci, într-adevăr, condiţia libertăţii nu este o temă propriu-zisă a eticii; soluţionarea ei revine metafizicii sau ontologiei – „filosofia primă”, pur teoretică. Dacă etica ar trebui să se întemeieze pe o explicaţie metafizică întrutotul satisfăcătoare a misterului libertăţii, atunci există toate şansele ca filosofia morală să rămână suspendată într-o eternă aşteptare, dată fiind extrema dificultate a problemei. Căci, frumos spune Berdiaev, „libertatea este o fântână de o adâncime insondabilă, adâncul ei este taina ultimă”.[9]

Din fericire, discursul etic se poate mulţumi şi cu mai puţin: nu e nevoie să ştim cu deplină certitudine cum e posibilă existenţa unei fiinţe libere în alcătuirea acestui Univers guvernat de legi necesare – ci e de-ajuns să cunoaştem faptul libertăţii şi să-i înţelegem modalităţile esenţiale în care se manifestă. „Nu în toate cazurile – spune Aristotel – trebuie să reclamăm cauza, ci în unele este suficient să înfăţişăm faptul ca atare.”[10] Şi mai explicit se exprimă John Locke, exact în legătură cu această neputinţă a noastră de a amâna cercetarea problemelor morale până la intangibila dezlegare a tuturor enigmelor metafizice. „Menirea noastră aici nu este să cunoaştem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanţă pentru conduita noastră. Dacă noi putem descoperi normele potrivit cărora, o fiinţă raţională, în starea în care se află omul pe această lume, poate şi trebuie să-şi călăuzească opiniile şi acţiunile legate de această stare, atunci nu trebuie să ne tulbure faptul că alte lucruri scapă cunoaşterii noastre.”[11] Locke propune şi o

---

[6] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. rom. M. Flonta, A.-P. Iliescu & Constanţa Niţă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 168.

[7] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, trad. rom. N. Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, pp. 89–90.

[8] David Hume, *op. cit*., p.165.

[9] Nicolai Berdiaev, *Sensul creaţiei. Încercare de îndreptăţire a omului*, trad. rom. Anca Oroveanu, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 143.

[10] Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. rom. Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 18.

[11] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. Armand Roşu & Teodor Voiculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, vol. I, p. 16.

comparație izbutită: „Dacă noi vrem să ne îndoim de orice din pricină că nu putem cunoaşte cu certitudine toate lucrurile, vom proceda cam cu tot atâta înțelepciune ca şi acela care nu ar vrea să se folosească de picioarele sale, ci ar prefera să stea nemişcat şi să piară pentru că nu ar avea aripi să zboare."[12] Filosofia morală reclamă, aşadar, o definiție minimală a libertății ca fapt trăit şi recunoscut de către toți subiecții vieții morale, chiar dacă o lămurire teoretică satisfăcătoare rămâne (probabil, de-a pururea) problematică. În pofida controverselor metafizice, imensa majoritate a filosofilor şi savanților care s-au interogat, în varii contexte, asupra libertății, sunt de acord că aceasta constă în capacitatea omului de a determina sau influența, prin actele sale voluntare – deci conştiente şi premeditate, cursul viitor al evenimentelor. Or, aceasta înseamnă posibilitatea individului de a opta în fața unor alternative practice reale şi de a acționa efectiv în sensul alegerii lui. Nu poate fi vorba de libertate în situațiile în care evenimentele se succed într-o ordine implacabilă, ce nu ascultă nicicum de voința omului. Spațiul ontic al libertății se deschide numai ca evantai de alternative practice reale, astfel încât de hotărârea şi de acțiunea subiectului depinde felul în care se vor desfăşura lucrurile.

O scurtă trecere în revistă a principiilor formulate de către unii filosofi ai moralei în legătură cu sensul etic, nu metafizic al libertății evidențiază o acceptabilă suprapunere a punctelor de vedere privind definiția minimală căutată.

Iată ce spune Aristotel în *Etica nicomahică*: „Trebuie să luăm în considerație voluntarul şi involuntarul în momentul acțiunii. Şi se poate spune că se acționează în mod voluntar, căci principiul [în limbajul aristotelic, cauza] mişcării corpului se află, în asemenea situații, în însuşi cel ce acționează; iar dacă în el se află principiul, de el depinde şi să acționeze sau nu."[13] Despre actele executate sub constrângere, Aristotel spune că sunt „în principiu, cele a căror cauză este exterioară şi în care executantul nu are nici o contribuție"[14]. Definind astfel voluntarul şi involuntarul, Aristotel se referă în continuare la opțiune sau „alegerea deliberată", ce i se pare a fi „trăsătura cea mai caracteristică a virtuții"[15]. Pentru Aristotel, morala nu e altceva decât acțiunea conformă cu virtutea. Prin urmare, „alegerea deliberată", urmată de acțiunea voluntară, constituie piatra unghiulară a condiției morale.

Chiar un fatalist precum Seneca trebuie să admită că fundamentul moralei nu poate fi decât o voință liberă: „nu există – spune el – act moral săvârşit de cineva împotriva voinței sale, sau constrâns. Orice act moral este un act voluntar. [...] Nu poate exista act moral dacă el nu este liber..."[16] Pentru a nu se contrazice, Seneca

[12] *Idem.*
[13] Aristotel, *op. cit*., p. 50.
[14] *Ibidem*, p. 51.
[15] *Ibidem*, p. 54.
[16] Seneca, Lucius Annaeus, *Scrisori către Luciliu*, trad. rom. Gh. Guțu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1967, p. 171.

trebuie să recurgă la un artificiu speculativ: deşi mersul lumii este implacabil în cele mai mici amănunte, omul este liber atunci când, înţelept, vrea ceea ce se întâmplă – şi este înlănţuit atunci când se împotriveşte fatalităţii. „Înţeleptul nu face nimic de nevoie; este în afara necesităţii, fiindcă vrea tocmai ce ea îl va constrânge să facă”.[17]

După Descartes, „voinţa sau libertatea arbitrului [...] nu constă decât în aceea că putem săvârşi sau nu un lucru (adică să-l afirmăm ori să-l tăgăduim, să-l urmărim ori să-l ocolim), sau mai degrabă în aceea, doar, că suntem într-astfel purtaţi spre ceea ce ne este înfăţişat de către intelect ca trebuind să fie afirmat ori tăgăduit sau urmărit ori ocolit, încât nu ne simţim hotărâţi spre aşa ceva de către nici o putere din afară.”[18] Descartes subliniază aspectul cel mai elementar al libertăţii, acela de opţiune între a face sau a nu face un lucru ce stă în puterile noastre; într-un sens mai cuprinzător, libertatea constă în alegerea uneia dintre mai multe posibilităţi alternative de acţiune.

Subliniind că libertatea nu înseamnă alegere arbitrară, capriciu anarhic, născut de hazard, Spinoza pune accentul pe capacitatea omului liber de a se autodetermina, impunând o cauzalitate lăuntrică, mai tare decât cea exterioară. „Numesc liber – spune el – ceva care există numai din necesitatea naturii sale şi care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe şi să lucreze într-un fel anumit şi determinat”[19].

Mai puţin înclinaţi a se adânci în obscurităţi metafizice, englezii se ţin cel mai aproape de afirmaţiile limpezi şi de faptele cele mai solide. După Locke, „ideea de libertate este ideea puterii unui agent oarecare de a săvârşi sau de a se abţine de la săvârşirea unei anumite acţiuni potrivit determinării minţii, adică gândului, prin care una dintre atitudini este preferată celeilalte; dar atunci când nu stă în puterea agentului de a efectua una dintre ele potrivit volităţiunii sale, atunci nu mai este libertate, agentul este supus necesităţii.”[20] Pe scurt: „În aceasta constă deci libertatea, adică în faptul că suntem în stare să acţionăm ori să nu acţionăm după cum alegem sau vrem noi”[21]. Asemănător se exprimă şi David Hume: „Prin libertate putem înţelege numai o putere de a acţiona sau de a nu acţiona potrivit cu deciziile voinţei”[22].

---

[17] *Ibidem*, p. 133.

[18] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, trad. rom. Constantin Noica, în vol. „Două tratate filosofice”, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 277.

[19] Baruch Spinoza, *Etica*, trad. rom. Al. Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 6.

[20] John Locke, *op. cit*., p. 219.

[21] *Ibidem*, p. 228.

[22] David Hume, *op. cit*., p. 165.

Într-una dintre faimoasele-i definiții, Kant arată că: „Voința este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucât sunt raționale, şi libertatea ar fi acea proprietate a acestei cauzalități când ea poate acționa independent de cauze străine care s-o determine; după cum necesitatea naturii este proprietatea cauzalității tuturor ființelor fără rațiune de a fi determinate prin influența unor cauze străine. [...] Ce poate fi altceva libertatea voinței – se întreabă Kant – decât autonomia, adică proprietatea voinței de a-şi fi sie însăşi lege?”[23]

În limbajul său inconfundabil, Hegel reia, pe coordonatele specifice idealismului absolut, aceeaşi idee kantiană. Libertatea, afirmă el, este „o determinație fundamentală a voinței. [...] Voința fără libertate este un cuvânt gol, aşa cum libertatea nu este reală decât ca voință, ca subiect. [...] Diferența dintre gândire şi voință este numai aceea dintre comportarea teoretică şi practică, dar nu sunt două facultăți deosebite, ci voința este o modalitate particulară a gândirii: gândirea ca traducându-se în ființa-în-fapt, ca impuls de a-şi da ființă-în-fapt.”[24] Iar forma de manifestare a libertății este aceasta: „Acțiunea conform unui scop este autodeterminare interioară, adică o determinare prin libertate, prin subiect, căci în interior nu este altceva decât subiectul însuşi”[25]. „Libertatea începe numai când pot exista pentru mine diferiți, când există posibilitatea de a alege...”[26]

În sfârşit, să amintim că, pentru Bergson, lumea omului se distinge – ca vector unicat al elanului vital –, prin faptul că rigiditatea infailibilă, dar stagnantă a instinctului este înlocuită de elasticitatea nesigură, însă inventivă a inteligenței, prin care devine posibilă şi libertatea ca temei al moralei. Or, în mod semnificativ, Bergson caracterizează inteligența drept „facultatea de a alege”[27].

Din rațiuni metafizice diferite, unii dintre autorii citați acceptă libertatea ca pe o potență reală, efectivă a omului – alții o restrâng în sfera interiorității, ca pe o credință pur subiectivă, un „ca şi cum” de tip kantian. Indiferent de aceste importante opoziții metafizice, toți filosofii la care ne-am referit (ca şi încă mulți alții) consideră că: (1) libertatea este însăşi condiția moralității; (2) libertatea înseamnă autodeterminare a voinței – fie în opoziție cu necesitatea implacabilă a fenomenelor naturale, fie în opoziție cu constrângerile exercitate de către o voință străină; (3) în această accepțiune, libertatea se manifestă ca posibilitate a subiectului de alegere între mai multe alternative sau, la limită, între a face sau a nu face ceva.

---

[23] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 65.

[24] G. W. F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. rom. V. Bogdan şi C. Floru, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1969, p. 30

[25] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, trad. D. D. Roşca, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 296

[26] *Ibidem*, p. 272.

[27] Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*, trad. rom. Diana Morăraşu, Institutul European, Iaşi, 1992, p. 96.

Dialectica necesității și a libertății a fost întotdeauna un chin pentru filosofi. Într-o lume stăpânită de voința divină, libertatea omului nu poate fi decât o iluzie sau un dar miraculos și de neînțeles pentru noi, legitimat prin anumite intenții ascunse ale divinității. Iar într-o lume în care zeii nu se mai arată, sau legile oarbe și inflexibile ale naturii exclud libertatea omului ca spontaneitate a voinței, sau domnia hazardului în toate câte sunt anulează temeiurile oricărui proiect – fiindcă ce oare ne-am mai putea propune și urmări într-o lume în care n-am fi rezonabili dacă ne-am baza pe credința că soarele va răsări și mâine în zori, după cum i-e obiceiul?

În fața acestei probleme, trebuie să fim – cu sau fără voia și știința noastră – dialecticieni, acceptând că lumea din care facem parte cuprinde și necesitatea, și libertatea, iar libertatea se găsește cu necesitate în chiar miezul ființei noastre. „Circumstanțele și decizia sunt cele două elemente esențiale din care se compune viața", spune José Ortega y Gasset în *Revolta maselor*. „Circumstanța, deci posibilitățile, constituie partea dată sau impusă a vieții noastre; o mai putem numi și «lume». Viața nu-și alege lumea, ci dimpotrivă, a trăi înseamnă a ne afla, firește, într-o lume determinată și de neînlocuit, adică în lumea de acum. Lumea noastră este partea de fatalitate pe care o conține viața noastră."[28] Vorbind despre această lume, plină de „fatalități" constrângătoare, Jung completează registrul rezistențelor exterioare cu tirania forțelor abisale, care ne presează din adâncurile Sinelui inconștient. „Așa cum libertatea noastră de voință se lovește de necesități ale lumii înconjurătoare, așa își găsește limitări și obstacole dincolo de câmpul conștientului, în lumea interioară subiectivă, adică acolo unde intră în conflict cu faptele Sinelui. După cum împrejurările exterioare ne determină și ne îngrădesc, așa se raportează și Sinele la Eu: ca un dat obiectiv, pe care libertatea voinței noastre nu e în stare să-l schimbe, în mod direct, cu nimic"[29].

Revenind la textul lui Ortega y Gasset, acesta pune accentul care ne interesează. „Această fatalitate vitală – spune el –, nu seamănă cu fatalitatea mecanică. Noi nu suntem proiectați în existență ca gloanțele dintr-o pușcă, a căror traiectorie este absolut determinată. Fatalitatea peste care dăm atunci când «cădem» în această lume [...] este cu totul contrară. În loc să ne impună o traiectorie, ne impune mai multe și, prin urmare, ne obligă să … alegem. Este deci surprinzătoare condiția vieții noastre. A trăi înseamnă a ne simți fatalmente obligați să ne exercităm libertatea, să decidem ceea ce vom deveni în această lume. Activitatea noastră de decizie nu are nici o clipă de răgaz. Chiar atunci când suntem disperați și ne lăsăm în voia soartei, luăm deci hotărârea de a nu hotărî."[30]

---

[28] José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, trad. rom. Coman Lupu, Humanitas, București, 1994, p. 74.

[29] Carl Gustav Jung, *AION*, în antologia „Puterea sufletului", trad. rom. dr. Suzana Holan, Anima, București, 1994, p. 133.

[30] José Ortega y Gasset, *op. cit*., pp. 74–75.

Rezumând, spre a trece mai departe: libertatea, ca posibilitate a subiectului de alegere între mai multe alternative reale, însoțită de capacitatea lui de autodeterminare (prin acțiunea efectivă, conformă cu deciziile asumate), reprezintă condiția însăşi a moralității; câtă libertate, atâta moralitate şi invers. Fireşte că rămân şi alte întrebări de pus în planul metafizicii: există, într-adevăr, libertatea umană sau totul nu-i decât o iluzie, o credință nobilă şi folositoare societății, dar inconsistentă? Iar dacă libertatea există, în ce constă misterul său inconceptibil, paradoxal, ce umileşte puterile rațiunii noastre? Reflecția etică, după cum spuneam, nu are nici răgazul necesar, nici nu este nevoită să zăbovească la nesfârşit, paralizată în fața acestor ultime întrebări. Oamenii trăiesc cu convingerea că sunt, măcar câteodată, puşi să decidă ce vor face după cum cred ei că este mai bine, iar libertatea – spune Hegel – „este dată ca un fapt al conştiinței", astfel încât „trebuie să credem în ea"[31]. Sau, după cum se exprimă Jung, „rădăcinile sentimentului libertății morale sunt necunoscute şi totuşi existența lor e la fel de certă ca şi aceea a instinctelor resimțite ca fiind coercitive"[32].

Libertate şi ierarhie axiologică

Cele spuse până acum ne duc abia până în pragul eticului, al cărui element specific rămâne deocamdată ascuns. În accepțiunea minimală care s-a conturat, ca posibilitate de alegere în fața mai multor situații alternative, libertatea reprezintă condiția necesară, dar nu şi suficientă a moralității. Aceasta nu s-ar putea constitui dacă alternativele deschise voinței omeneşti ar fi pe deplin echivalente – aşa cum toate fețele unui zar au şanse egale. Să spunem că întâlnesc un om pe stradă. Pot să-l ignor şi să trec nepăsător pe lângă el; pot să-l salut; pot să-i răspund amabil dacă mă întreabă ceva; dar pot şi să-l înjur; să-l scuip; să-l sperii; să-l jefuiesc ori să-l omor etc. Dacă totul s-ar reduce la faptul că eu pot să aleg oricare dintre aceste alternative, fiind însă cu totul indiferent şi fără importanță pentru care dintre ele aş opta, atunci din faptul libertății nu ar decurge nici o consecință morală. Or, ne dăm seama că morala este posibilă dacă şi numai dacă există o polaritate şi o ierarhie a alternativelor, astfel încât unele dintre ele sunt inacceptabile, pe când altele, dimpotrivă, se recomandă sau chiar se impun. Făcând, aşadar, un pas mai departe, vom spune că morala presupune un subiect liber să aleagă între alternative neechivalente, polarizate şi ierarhizate.

Dar de aşa ceva sunt capabile şi animalele – în orice caz mamiferele superioare. Şi acestea „aleg" între alternative cu valori inegale pentru supraviețuirea şi chiar plăcerea individului, ca şi pentru conservarea speciei.

[31] G. W. F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, ed. cit., p. 32.
[32] C. G. Jung, *op. cit*., p. 163.

Leoaica ieşită la vânătoare îşi alege locul de pândă, victima, momentul atacului, abandonul în caz de eşec etc. De fiecare dată, câinele meu „decide" el, după cum îl taie capul, încotro să fugă de acasă, când şi pe unde să se întoarcă – iar dacă îl cert şi îl pedepsesc, uneori se poartă spăşit şi imploră, parcă, să fie iertat, alteori însă reacţionează violent, mârâind sau chiar încercând să mă muşte.

Ce anume deosebeşte alegerea omului de felul spontan în care se autodetermină în mod selectiv animalele? Este banală afirmaţia că omul se deosebeşte de animal prin atributul conştiinţei, însă acest fapt nu-i scade cu nimic importanţa. Spontaneitatea voinţei omeneşti are caracter subiectiv, este controlată şi evaluată reflexiv, iar criteriile de polarizare şi de ierarhizare a alternativelor nu sunt rezonante numai pe plan instinctual, pur biologic, ci au, în primul rând, o rezonanţă spirituală. Vom circumscrie, aşadar, domeniul moralităţii abia prin afirmarea unei noi determinaţii: temeiul domeniului etic îl constituie libertatea ca posibilitate de alegere între alternative neechivalente, ierarhizate pe criterii extrabiologice, culturale sau spirituale, într-un cuvânt axiologice.

Se iveşte aici o aparentă contradicţie. Nu e, cumva, forţa imperativă a valorilor o constrângere, o îngrădire a libertăţii? Dacă trebuie să facem mai curând ceva, decât orice altceva, mai suntem oare noi liberi să alegem potrivit liberului arbitru? „Nestatornicia şi variabilitatea în acţiunile noastre, deşi e o imperfecţiune – spune Berkeley – se consideră ca un semn al libertăţii."[33] Într-adevăr, libertatea morală nu înseamnă câtuşi de puţin a te lăsa dominat de impulsuri şi porniri imediate, ci dimpotrivă, a alege şi a voi întotdeauna ceea ce, în alcătuirea spiritului, se impune datului brut, neprelucrat al fiinţei naturale, nu ca inevitabil sau de neocolit, ci întrucât este preferabil sau valoric superior pentru o fiinţă spirituală. „A fi determinat de propria noastră judecată, spune Locke, nu înseamnă o restrângere a libertăţii. Aceasta, departe de a fi o restrângere sau o micşorare a libertăţii, este adevărata desăvârşire a ei."[34]

Alegerea liberă nu înseamnă o înfrângere a necesităţii naturale – ceea ce este imposibil, ci a impune, în mod deliberat, o ordine, o coerenţă şi o semnificaţie spirituală în acele serii de fapte şi evenimente, în care predomină hazardul, accidentul, dezordinea entropică. Indiferenţa valorică în care nu importă ce se întâmplă, totul fiind de-a valma îngăduit, nu înseamnă libertate, ci opusul ei. „Nu e nevoie, spre a fi liber, spune Descartes, să pot fi atras de fiecare parte ci, dimpotrivă, cu cât atârn mai greu într-o parte, [...] cu atât mai liber o aleg; şi de bună seamă nici harul divin şi nici cunoaşterea firească a minţii nu slăbesc vreodată libertatea, ci mai degrabă o sporesc şi o întăresc. Însă indiferenţa aceea pe care o

[33] George Berkeley, *Principiile cunoaşterii omeneşti*, trad. rom. S. Căteanu, Agora, Iaşi, 1995, p. 67.

[34] John Locke, *op. cit*., p. 243.

resimt atunci când nici un argument nu mă împinge într-o parte mai mult decât într-alta, este cel mai mic grad de libertate."[35]

Libertatea, după cum au subliniat majoritatea filosofilor, nu înseamnă dezordine în opoziție cu ordinea naturală, ci autodeterminare, adică ordine a spiritului, pe care subiectul moral se străduie întotdeauna şi, măcar câteodată, reuşeşte să o impună, afirmând umanitatea ca strat ontic superior al realității. Frumos şi limpede spune Berdiaev: „Caracterul neîntemeiat, insondabil, tainic al libertății nu înseamnă arbitrar. [...] Libertatea negativă, libertatea ca arbitrar este o libertate fără conținut, vidă. A dori libertatea pentru libertate, libertatea fără țel şi conținut, înseamnă a dori golul, a devia către neființă. Libertatea înțeleasă exclusiv formal, fără țel şi conținut, este nimic, vid, neființă, [...] libertate pentru libertate, adică libertate «de» şi nu libertate «pentru»."[36] Întrucât acționează sub semnul libertății ca „necesitate rațional-ideatică", după cum spune Soloviov, omul alege după criterii axiologice, şi nu oricum, supus unui „liber-arbitru" dezordonat, anarhic. „Morala şi filosofia morală se bazează integral pe libertatea rațională sau pe necesitatea morală şi exclud din sfera lor libertatea irațională, necondiționată sau liberul arbitru."[37]

În concluzie, problema criteriilor valorice, care călăuzesc conştiința umană în exercitarea libertății sale de opțiune, reprezintă o altă temă fundamentală a eticii. O filosofie morală ce nu poate să ofere nici un răspuns interogațiilor privind *valorile* etice îşi ratează proiectul şi, în cele din urmă nu are nici un rost. Dacă şi întrucât omul este o ființă liberă să aleagă între alternative neechivalente sau ierarhizate valoric, atunci rezultă de aici cu necesitate că în existența umană anumite fapte (gânduri, acțiuni etc.) se cer a fi săvârşite, trebuie să fie alese şi înfăptuite, pe când altele – deşi stă în puterea subiectului să le facă – sunt interzise. Moralitatea se instituie, aşadar, ca un sistem de reguli, menite să orienteze acțiunile noastre.

Chiar şi la nivelul conştiinței comune, morala se înfățişează, în primă instanță, ca sistem de *norme* care călăuzesc comportamentul fiecăruia. Etica descriptivă nu are misiunea de a livra un set complet de norme morale practice (aceasta fiind sarcina eticii normative), ci trebuie să elucideze elementele structurale şi mecanismele funcționale ale normativității morale. Aceasta înseamnă, în fond, a concepe un *principiu* generic şi unificator, care să exprime chiar esența normativității în domeniul etic. Astfel, etica descriptivă aspiră să elaboreze un model, care să dea paradigma sau prototipul oricărei norme morale, forma esențială prin care o regulă practică, indiferent de conținutul ei specific, dobândeşte statut moral.

---

[35] René Descartes, „Meditații despre filosofia primă", în vol. *Două tratate filosofice*, trad. rom. Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 277.

[36] Nicolai Berdiaev, *op. cit*., p. 144.

[37] Andrei Soloviov, *Îndreptățirea binelui. Filosofia morală*, trad. rom. Nina Nicolaeva, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 64.

Dar dacă omul se supune de bună-voie unor modele normative, trebuie să existe o raţiune şi o finalitate, un rost al acestei orientări atitudinale. Cu alte cuvinte, având posibilitatea de a încălca normele şi de a nesocoti valorile morale (de multe ori cu satisfacţii imediate, mult atrăgătoare la o privire superficială), omul trebuie să urmărească, pe cât îl ţin puterile, respectarea normelor şi realizarea în şi prin faptele sale a valorilor morale. De ce? Trebuie să existe un temei care să explice rostul şi funcţiile moralităţii în existenţa umană.

A răspunde la această întrebare presupune lămurirea prealabilă a raporturilor dintre individ şi societate, pentru a explica modul şi măsura în care normele morale au drept finalitate integrarea individului în societate (Binele colectiv) şi/sau împlinirea, la nivelul maxim de posibilităţi, a destinului individual (fericirea). Indiferent cum s-ar soluţiona această problemă – cu accent pe individ sau pe colectivitate, finalitatea conduitei morale se dezvăluie în modul cel mai revelator prin expunerea argumentativă a unui *ideal moral*, în care-şi găseşte răspuns interogaţia cea dintâi şi cea de pe urmă a fiinţei umane: sensul vieţii şi al morţii.

În rezumat, socotim că faptul moral – luat nu în sensul facticităţii empirice, ci ca un construct idealizant al „situaţiei morale elementare" – se poate defini prin următoarea structură categorială (în care se regăsesc, de fapt, temele cardinale ale eticii):

1. subiectul moral (conştiinţa morală, cu toate componentele ei, cu ierarhia lor şi cu raporturile dintre ele; individ şi societate);
2. libertatea morală; antinomiile liberului-arbitru;
3. normele morale şi modelul paradigmatic al normativităţii morale; principiul moral, care exprimă forma conştiinţei morale;
4. valorile morale;
5. idealul moral, criteriul ordonator al întregului univers moral; sensul vieţii şi al morţii, care exprimă conţinutul conştiinţei morale;
6. relaţiile morale, în care se instituie coordonatele actelor morale, consecinţele şi aprecierea lor (judecata morală).

Oricare dintre aceste categorii le cheamă pe toate celelalte, astfel încât de oriunde am porni, nu putem înainta prea departe fără a le aduna pe toate laolaltă. În această armonizare contrapunctică a temelor categoriale, „speculaţia" metafizică este, în momentele cheie, în pragurile ce deschid primele orizonturi, singurul instrument de care se poate folosi raţiunea dornică de investigaţie şi de lămurire. Dominaţia din ultimele decenii a abordărilor analitice şi metaetice de sorginte anglo-americană face ca speculaţia metafizică să fie discreditată *a priori* (adică tot speculativ). Însă negarea programatică a construcţiei speculative nu înseamnă câtuşi de puţin eliminarea ei *de facto*, ci numai ocultarea ei şi substituţia unei

ontologii explicite cu o sumă dezarticulată de presupoziții ontologice tacite, care parazitează şi, nu de puține ori, subminează claritatea şi rigoarea dorită a unui discurs aparent emancipat față de obscurantismul metafizic. Alternativa reală nu este cu sau fără „balast" metafizic, ci fie o construcție etică întemeiată explicit pe anumite postulate şi deducții ontologice – firește, disputabile, incomplete, imperfecte, dar perfectibile odată ce sunt limpede exprimate – fie o construcție etică plat empiristă şi aparent descriptivă, al cărei inevitabil temei ontologic este voit sau inconştient ascuns privirii, ceea ce face ca discursul etic să penduleze, nu rareori, între absurditate şi irelevanță.

CATEGORIA ESTETICĂ A BANALULUI SAU DESPRE ARTĂ DINCOLO DE „SFÂRŞITUL" EI

MIHAELA POP[1]

Atât avangardele artistice din ultimele decenii ale secolului XIX şi din prima jumătate a secolului XX, cât şi arta postbelică au scos în evidenţă un fenomen artistic deosebit de semnificativ: faptul că arta era pe cale să abandoneze o întreagă paradigmă de gândire constituită în veacurile Renaşterii şi consolidată ulterior.

Odată cu avangardele, gândirea artistică începea un proces de negare, contestare a criteriilor artistice care funcţionaseră până atunci. Tonul îl dăduse gândirea estetică hegeliană, care afirmase dispariţia artei înţeleasă ca etapă în dezvoltarea Spiritului. Doar că majoritatea celor care au preluat formula hegeliană a depăşirii (dispariţiei) artei i-au dat o semnificaţia aproape concretă, ceea ce a generat destul de multe confuzii. Dacă arta îşi scria propriul necrolog, cum avea să fie posibil ca să se vorbească atât de mult despre ea în secolul XX şi, mai ales, cum avea să stârnească atât de multe dezbateri, manifeste artistice şi acţiuni de amploare socială? Era evident că noţiunea de „sfârşit al artei" trebuia interpretată ţinând seamă de multe nuanţe. În plus, dacă arta era în pericol să dispară, decurgea de la sine că întreaga pletoră de noţiuni, concepte, teme ale esteticii şi diverselor teorii ale artei avea să fie aneantizată. Or, constatăm că până astăzi, la începutul unui nou mileniu, dezbaterile din domeniul esteticii şi al teoriei artei fac apel, la aceleaşi „clasice" categorii estetice, cât şi la diversele teorii considerate de contestatari ca fiind vetuste, depăşite… Ca urmare, avem azi studii care reiau teorii precum cea kantiană, în noul context artistic[2], sau teoria lui Arthur Danto, care reia gândirea hegeliană[3]. Mai mult chiar, un gânditor precum Hans Georg Gadamer simte nevoia să dezbată, în plin secol XX, „actualitatea frumosului"[4], în ciuda valurilor de contestări de la începutul secolului. Exemplul celor mai vehemente contestări apare în Manifestul Futurismului: „noi vrem să distrugem muzeele, bibliotecile,

[1] Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Filosofie.

[2] Thierry de Duve, *Kant after Duchamp*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts, London, 1996.

[3] Arthur Danto, *The End of Art*: *A Philosophical Defense*, in vol. *History and Theory*, vol. 37, nr.4, 1998*, Danto and His Critics*, pp.127-143, www.jstor.org, accesat Feb. 9, 2006, 11.09.

[4] Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 63-126.

academiile de orice tip.(...) Muzee: cimitire !(...) Muzee: dormitoare publice în care se doarme somnul de veci alături de fiinţe urâte şi necunoscute! (...) A admira un tablou antic înseamnă să ne revărsăm sensibilitatea într-o urnă funerară (...). Vreţi oare să vă risipiţi forţele cele mai preţioase în această eternă şi inutilă admiraţie a trecutului. (...) Haideţi, daţi foc rafturilor din biblioteci!... Deviaţi cursul canalelor ca să se inunde muzeele!..."[5] Este firesc aşadar ca în tumultul acestor polemici vehemente să apară întrebări despre viitorul esteticii şi al artei.

În acest articol ne propunem să abordăm câteva aspecte ale artei şi gândirii estetice contemporane pe care le considerăm necesare pentru o mai adecvată înţelegere a fenomenului artistic actual. În demersul nostru ne vom întemeia argumentaţia pe lucrări de referinţă din gândirea americană contemporană. Vom aborda următoarele aspecte:

– problema frumosului în gândirea artistică actuală sau despre „actualitatea" frumosului;

– categoria banalului – categorie definitorie în opinia noastră pentru arta contemporană;

– problema nelimitării artei contemporane.

Actualitatea frumosului

O artă care pune mustăţi şi cioc Giocondei (vezi lucrările lui Dali sau Duchamp, dar şi acelea ale lui Andy Warhol sau Henri Matisse) s-ar putea spune că neagă complet frumosul, dacă pornim de la convingerea că frumosul artistic, unicul frumos posibil, este cel întemeiat pe gândirea renascentistă şi pe criteriile estetice revalorizate ale antichităţii. Într-o asemenea situaţie nu s-ar putea afirma decât că tot ceea ce urmează ar fi, parafrazându-l pe Hegel, „întinsa împărăţie a urâtului" în arta secolului XX. Dar o asemenea apreciere este posibilă doar dacă abordăm arta acestui secol păstrând nemodificate, criteriile estetice ale artei „clasice" anterioare. Cum s-ar putea să considerăm că personajul feminim din *Femeie plângând* de Picasso este un personaj frumos potrivit criteriilor esteticii clasice? Şi evident, cum ar putea cineva să accepte „frumuseţea" *Uscătorului de sticle* sau a *Fântânii* lui Duchamp dacă ar apela la aceleaşi criterii? Nimic din proporţiile echilibrate ale feţei umane nu mai pare de interes pentru Picasso sau în pictura expresionistă a lui Kirchner sau Egon Schiele. În aceste cazuri, este oare frumosul o categorie estetică abandonată, vetustă, inutilă?

În lucrarea *A future for Aesthetics*[6], Arthur Danto îşi punea oarecum aceeaşi problemă. El observă că ilustraţiile ştiinţifice din secolul XVII ne aduc în atenţie

[5] Filippo Tommaso Marinetti, *Manifestele Futurismului*, Editura Art, Bucureşti, 2009, p. 75-76.

[6] Arthur Danto, „A future for Aesthetics", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* vol. 51, nr. 2, 1993, pp.271-277, http://www.jstor.org/journals/tasfa.html/ accesat 18.08.2007, 20.37.

ființe care, deşi sunt reprezentate fidel, ne apar ca adevărați monştri, de pildă, ilustrații ale unor insecte precum purecele sau păduchele. Acele reprezentări, deşi corecte, slujind adevărului cunoaşterii, conțin şi o anumită vizualizare cu caracter estetic care transmite anumite sentimente. Pe de o parte, aceste imagini ne ajută să cunoaştem, pe de altă parte ele nu ne împiedică să avem şi anumite sentimente căci ne aflăm în fața unor adevărate „portrete" ale vietăților respective, după cum afirmă Danto. Această constatare îl ajută pe esteticianul american să se întrebe, precum Leonardo da Vinci în Renaştere, dacă nu cumva *aisthesis* nu constituie un *a priori* prin care filtrăm şi ne reprezentăm lumea[7]. Evident, aici *aisthesis* este înțeles atât în semnificația sa senzorială, de simțire, cât şi în aceea de afectivitate, trăire. În prelungirea acestei idei se plasează şi gândirea lui Hume, care susține că frumusețea nu e o calitate a obiectului, ci aparține gândirii noastre. În acest caz, ochiul nostru nu este decât o prelungire a gândirii şi, prin el, gândirea apreciază, judecă un obiect exterior stabilindu-i gradul de frumusețe[8]. O asemenea concepție este ulterior valorificată de Kant pentru care estetica este înțeleasă ca treaptă a cunoaşterii. În opinia lui Danto, pentru Kant, estetica trebuie înțeleasă ca referindu-se la ceea ce apare în gândire, ea generând astfel o atitudine contemplativă asupra lucrurilor. Ca urmare, omul este funciarmente o ființă estetică, dacă avem în vedere că estetica este considerată ca primă treaptă a cunoaşterii, aceea întemeiată pe senzorialitate şi pe care Danto o numeşte cunoaştere *aisthetică*. Putem să constatăm astfel că Danto valorifică înțelegerea esteticii în sensul de treaptă a cunoaşterii umane, o semnificație mai largă decât aceea de gândire referitoare la caracteristicile artei. Din această perspectivă, categoria frumosului nu poate să dispară la un moment dat în istoria artei căci frumosul este un *pattern* mereu prezent în cunoaşterea de tip estetic-senzorial. De altfel, la această concluzie ajunsese şi Liviu Rusu în *Logica frumosului*[9] atunci când afirma că frumosul este un dat *a priori* al gândirii umane. Pornind de la afirmația degajată din gândirea heraclitică potrivit căreia logosul nu e doar o facultate unilaterală a spiritului omenesc, ci pulsația fundamentală a întregii existențe, rațiunea ei de a fi, Liviu Rusu consideră că această raționalitate originară se manifestă în toate formele creației spirituale, inclusiv în cea artistică. În plus, autorul afirmă că frumosul este categoria care îmbină tocmai prin caracterul său ordonator, toate celelalte manifestări artistice parțiale, numite categorii estetice. Acest sens dat categoriei frumosului este susținut şi de profesorul Ion Ianoşi[10], care consideră că, înțeles în

[7] *Ibid*., p. 273.

[8] David Hume, *On the Standard of Taste,* in *Essays (Moral, Political and Literary),* Liberty Classics Indianapolis, 1985, pp.226-249.

[9] Liviu Rusu, *Logica frumosului,* Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1968, *Introducere*, p. 7.

[10] Ion Ianoşi, *Nearta-artă,* Recapitulare-Introducere, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985, pp. 7–36.

acest sens cuprinzător, frumosul nu trebuie privit ca *una dintre* categoriile esteticii. Dimpotrivă, este vorba de *supra-categoria estetică a frumosului*, adică acea categorie care defineşte în întregime domeniul artei. În prelungirea gândirii hegeliene, şi pentru profesorul Ianoşi arta este „întinsa împărăție a frumosului". În această situație, este de presupus că şi arta contemporană, în măsura în care este acceptată ca artă, se plasează sub categoria frumosului înțeles în acest sens cuprinzător.

Însă pentru a înțelege *ce fel de frumos* este acela al artei contemporane, cum diferă el de cel „clasic", cum se realizează şi cu ajutorul căror mijloace, ar trebui să stabilim care ar fi categoria estetică funcțională, definitorie pentru arta secolului XX.

Frumosul înțeles în sensul de categorie fundamentală (supracategorie estetică) are în vedere opera în ansamblul ei, înțeleasă ca produs care include atât procesul de creație, cât şi receptarea artistică. O asemenea înțelegere a frumosului nu exclude prezența mai multor altor categorii estetice, funcționale în diverse părți ale creației artistice şi ale produsului artistic. Aşa de pildă, opera de artă *este* finalmente frumoasă în ansamblul ei, dar ea poate să includă în construcția ei aspecte ale urâtului, tragicului, sublimului, sau grațiosului, etc. Totodată, ştiut este din istoria artei, că anumite categorii estetice au jucat un rol dominant în *anumite* perioade artistice. De pildă, sublimul şi tragicul sunt intens utilizate în perioada romantică. Tocmai de aceea, la întrebarea: care ar fi categoria estetică specifică artei secolului XX, majoritatea comentatorilor consideră că este vorba de categoria banalului, a ceea ce este comun, familiar, cotidian.

Categoria banalului în arta contemporană

Istoria artei ne arată că banalul, cotidianul, nu este o categorie estetică descoperită de arta secolului XX. Ea apare încă din perioada elenistică, de la sfârşitul Antichității. Să ne gândim de pildă la mulțimea de statuete-miniaturi reprezentând oameni în posturi cotidiene şi cu trăsături comune, uneori chiar mai puțin interesate să reprezinte frumosul ideal al clasicității greceşti.

La sfârşitul medievalității, pictura flamandă este aceea care cultivă cu interes aspectele vieții cotidiene. Ştim astăzi că motivația se afla în condiția socială a comanditarului. Acesta era îndeobşte burghezul înstărit, dornic să-şi reprezinte simbolic nu numai poziția în societate, dar şi concepția sa despre viață şi universul familial, confortul căminului, interioarele cu numeroase indicii legate de gradul de civilizație atins şi detalii sugerând bunăstarea materială acumulată de el şi de familia lui. Totul exprimă în tablourile flamande idealul de viață trăită sub semnul credinței, al moralei şi al interesului economic. Exemplul cel mai reprezentativ ar fi probabil tabloul lui Jan Van Eyck, *Familia Arnolfini.*

Categoria cotidianului va cunoaşte un alt moment de glorie în arta realistă a secolului XIX. Să ne gândim de pildă la romanele lui Balzac sau Dickens, dar şi la pictori precum Corot, cu celebra sa *Înmormântare la Ornans,* în care nu mai persistă nimic din fastul, măreția, sublimul *Înmormântării ducelui de Orgaz* al lui El Greco. Cu toate acestea, valoarea estetică a tabloului lui Corot nu este cu nimic inferioară celei a picturii lui El Greco.

Vedem astfel că această categorie fusese deja explorată artistic sub diverse aspecte, în secolele anterioare. Ce aduce nou arta secolului XX şi cum a reuşit această categorie să devină categoria definitorie pentru acest secol?

Hegel însuşi sugerase această devenire. În volumul al II-lea din *Prelegeri de estetică* filosoful distinge între literatura eroică (înaltă), specifică artei eroice, adică artei din perioadele în care Spiritul îşi parcurge devenirea trecând prin formele artistice de manifestare, şi arta prozaică, incapabilă de tensiuni acute. Prozaicul este, de fapt, o altă posibilă denumire pentru banal. „Multe lucruri care erau în timpuri mai vechi încă proaspete, prin întrebuințare repetată şi prin obişnuința astfel născută devin încetul cu încetul şi ele obişnuite, devin proză. (...) Poezia trebuie să evite în modul ei de exprimare tot ce ne-ar putea coborî în cotidianul şi banalul prozei..."[11].

Baudelaire afirmase şi el, că frumosul artistic trebuie să fie *bizar, dinamic,* să fie frumosul artistului modern, al vieții cotidiene. Ideile acestea vor fi continuate cu forță de gândirea nietzscheană, care sublinia necesitatea abandonării sublimului apolinic, a înălțătorului teatralizat asemeni tablourilor lui Louis David (*Jurământul Horaților* sau *Moartea lui Socrate*). Eroismul, aveau să afirme mai târziu futuriştii, este „eroismul metodic şi cotidian"[12]. Se ajunge astfel, la nu moment dat, ca între obiectele prezente în viața cotidiană şi opera de artă să nu mai existe deosebiri (cel puțin la un prim nivel de abordare). Exemplele cele mai convingătoare în această privință şi, în acelaşi timp, cele mai provocatoare, sunt *ready made*-urile lui Duchamp. Nu întâmplător şi nici dintr-un spirit ludic simplist Duchamp expune ca operă de artă roata de bicicletă, uscătorul de sticle sau pisoarul. Se ajunsese în acest punct critic în care categoria cotidianului ridica o problemă extrem de importantă pentru gândirea artistică, anume: care este statutul obiectului de artă, cum poate fi el deosebit de celelalte obiecte al realității.

Arthur Danto încearcă să dea un răspuns la aceste probleme. El porneşte de la întrebarea: ce poate să deosebească două obiecte similare? Ca exemplu de analiză, autorul se raportează la cutiile cu detergenți Brillo şi la picturile *Brillo Boxes* ale lui Andy Warhol[13]. La întrebarea: cum pot fi deosebite cele două obiecte, Danto

[11] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* Editura Academiei, Bucureşti, 1966, vol. II, pp. 403-405.

[12] Marinetti, *op. cit., Să ucidem Clarul de lună! (aprilie 1909)* p. 79.

[13] Să nu uităm că pop-art este o manifestare artistică născută ca reacție la expresionismul abstract dar şi ca expresie a consumismului post-belic generat de societatea industrializată. Obiectele şi consumul lor sunt aspecte dominante ale societății occidentale postbelice.

constată că distincţia fundamentală dintre cele două constă în diferenţa ontologică dintre artă şi non-artă[14]. Situaţia se complică şi mai mult când obiectul util are, la rându-i, calităţi estetice. Orice produs de consum al societăţii industrializate se prezintă cumpărătorului într-o manieră atractivă, plăcută şi, deci, estetică. De pildă, în cazul cutiilor Brillo, designul lor a fost realizat de un artist, Steve Harvey. Astăzi ştim că arta publicitară lucrează cu elemente ale artei înalte. Steve Harvey însuşi fusese un artist din a doua generaţie de pictori ai expresionismului abstract american, dar care, la un moment dat, a optat pentru arta publicitară. Apare astfel o nouă problemă: arta publicitară este sau nu *artă*, tot aşa cum ilustraţiile cu caracter ştiinţific din secolul XVII pot fi considerate sau nu ca aparţinând artei? Dar desenele cu caracter ştiinţific realizate de Leonardo da Vinci? Şi dacă aceste tipuri de manifestări artistice sunt acceptate ca artă, ce le distinge de ceea ce numim îndeobşte artă? Ce deosebeşte, altfel spus, designul publicitar al cutiilor Brillo din magazine (realizat de Steve Harvey) de operele lui Andy Warhol care au acelaşi nume? Danto consideră că deosebirile dintre ele sunt determinate de calităţi distincte.

Designul lui Harvey vorbeşte cumpărătorului despre: viteză (a ritmului social în care trăim şi a nevoii de rezolvare rapidă a igienizării), de curăţenie (obţinută prin folosirea produsului respectiv) şi de calitate (a produsului propus spre cumpărare). În rezumat: despre ceva nou, eficient şi impresionant.

Opera lui Warhol nu se raportează la aceleaşi calităţi, ea are „o valoare filosofică", spune Danto[15], căci este un discurs *despre* artă, despre cea înaltă şi cea comercială, despre viaţa în societatea de consum. Se confirmă astfel concepţia hegeliană potrivit căreia arta deţine o calitate estetică specială, ea provine din Spirit. Obiectul artistic are o frumuseţe specifică, una spirituală. Această calitate definitorie a operei de artă, aceea de a poseda frumuseţe spirituală, de a avea o „semnificaţie simbolică nelimitată", cum ar spune Tudor Vianu, salvează opera de artă contemporană chiar şi în situaţia în care obiectul artistic nu se deosebeşte de cel cotidian-concret. Este ceea ce Danto numeşte caracteristica operei de artă de a avea semnificaţie, de a ne vorbi despre ceva (*aboutness*).

Într-un alt articol[16], Danto speculează pornind de la situaţia hegeliană a artei aflată în ultima sa etapă de dezvoltare a spiritului artistic, şi anume, romanticul. Ştim că în această etapă, materialul artistic reuşeşte să se elibereze de constrângerile materialităţii datorită nivelului de spiritualitate atins de gândirea artistică la acest moment. Se poate vorbi astfel, în opinia lui Danto, de un adevărat pluralism cu privire la materialele ce pot fi utilizate artistic. Orice material în orice formă poate deveni artă dacă se supune legii frumosului şi este capabil de tratare

[14] A. Danto, *op. cit.,* p. 275.

[15] *Ibid*., p. 276.

[16] Arthur Danto, *Hegel's End of Art Thesis,* „Mind", vol. 67, nr. 267, 1958, pp. 404-407, www.jstor.org, accesat 18.05.2007, 08:28.

artistică[17]. Într-o asemenea înțelegere largă a etapei finale a devenirii spiritului prin artă, nu e greu de acceptat nici afirmația următoare referitoare la capacitatea lui Hegel de a gândi arta în perioada post-istorică a ei – acest pluralism al opțiunilor legate de material şi formă presupune, la rândul lui, eliberarea artistului de constrângerile care au funcționat până atunci. Consecințele sunt semnificative pentru arta contemporană. Să ne gândim la diversitatea materialelor utilizate în domeniul artei: de la fier, plastic şi neon până la produse chimice compozite sau substanțe biologice (în special orice fluid al corpului uman) sau chiar deşeuri ale societății de consum. Prin intermediul artei contemporane, propriu-zis *orice* material poate să devină material artistic. Astfel, cotidianul, chiar şi în formele sale cele mai lipsite de calități estetice, precum deşeurile şi excrementele, este recuperat semnificativ. Ne gândim la lucrările lui Jackson Pollock, care foloseşte nisip, praf, mucuri de țigară, sau la Robert Rauschenberg şi lucrarea lui *Patul*, dar şi la o serie de reacții-*performance,* în care corpul uman devine material, precum cazul artistei Shigeko Kubota, cu lucrarea *Vagina painting,* sau Helen Chadwick care, în lucrarea *Loop my loop* foloseşte intestine şi șuvițe de păr. Să ne gândim totodată la *land art*, în care materialul artistic îl constituie elemente din natură minimalist implicate. Cum ar fi cazul artistului Christo, care practică învelirea arborilor şi a altor elemente din natură cu țesături. Dar şi lucrarea *Spiral Jetty* a artistului Robert Smithson, care consideră că *land art*-ul este o manieră de a reveni la originile naturii.

Categoria banalului îşi dezvăluie astfel multiple subcategorii care sunt explorate artistic de la elemente ale cotidianului la ceea ce este comun, obişnuit şi, deci, familiar, până la abject şi scârbos. Se poate spune că regăsim astfel o serie de subcategorii ale urâtului, analizate, la mijlocul secolului XIX, de Karl Rosenkranz, în lucrarea sa celebră, *O estetică a urâtului*[18]. Clement Greenberg semnala[19] faptul că arta modernistă (aceea din a doua jumătate a secolului XIX şi prima jumătate a secolului XX) este o artă negatoare, o artă a înstrăinării şi a negării. Tocmai de aceea, aceasta optează, pe de o parte, pentru bidimensionalitate (*flatness*), pe de altă parte, pentru ceea ce este popular, comun (*commonplace*), lipsit de eroismul înălțător cultivat anterior.

Totodată, avangardele au manifestat un interes special pentru materialul artistic, în prelungirea aceleiaşi atitudini antiburgheze, înțeleasă ca dispreț pentru

[17] *Ibid*., p. 406.

[18] Karl Rosenkranz, *O estetică a urâtului,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, în special Partea a III-a, *Desfigurarea sau deformarea*, pp. 160-360.

[19] Clement Greenberg, *Avant Garde and Kitsch* in *Partisan Review*, nr. 6, 1939, pp. 34-49 accesat www. Jstor.org, 01.10.2009, ora 12:20, dar şi în capitolul *Modernist Painting* din lucrarea colectivă *Art in Theory. 1900-1990, An Anthology of Changing Ideas,* ed. by Charles Harrison and Paul Wood, Blackwell, New York, 1992, pp.528-537 şi *Modern and Postmodern,* conferință William Dobell Memorial, Sydney, Australia, 31 decembrie 1979, in *Arts*, 54, nr. 6 (februarie 1980), accesat: http://idea.ro/revista/?q=ro/node/40&articol-254, 12.05.2010, ora 18:20.

burghezul care iubeşte confortul intelectual al unei picturi clasice sau al unei opere în care recunoaşte normele artistice cu care este deja familiarizat. Materialele noi pe care le explorează arta avangardistă şochează tocmai prin ineditul prezenței lor într-un domeniu cum este acela al artei şi prin faptul că oferă multiple posibilități de semnificare, contestând tocmai certitudinile tradiționale. Estetica anglo-saxonă va renunța la noțiunea de material înțeles ca element artistic care-şi impune propria individualitate, opune o anumită rezistență procesului creator. Să ne amintim întreaga discuție din istoria artei despre individualitatea marmorei sau a bronzului şi rolul lor în creația artistică. Termenul care a luat locul vechii noțiuni este astăzi acela de *mediu* (*medium*), sugerând din plin prezența nedeterminării şi absența coerenței interioare a materialului. Să ne gândim la creațiile *land art*, care sunt supuse intemperiilor şi aneantizării, contestând astfel una dintre trăsăturile fundamentale ale operei de artă – perenitatea ei. În acest mod, opera de artă nu se mai deosebeşte material şi temporal de orice alt obiect supus distrugerii, rămânând astfel în cadrul categoriei banalului. Dar un banal care dobândeşte, am spune, dimensiuni eroice, înălțătoare tocmai prin caducitatea lui. De altfel, Baudelaire afirmase deja la mijlocul secolului XIX că adevăratul eroism este acela al vieții cotidiene, al pictorului vieții moderne[20].

Însă banalul nu se manifestă doar la nivelul materialului artistic; el este prezent în tematică şi, de multe ori, în tehnica artistică aleasă. Acestea probează faptul că nici materialul, nici tematica nu sunt cele care asigură valoarea operei de artă considerate în mod individual ci modul în care se realizează întregul proces creator şi mai ales aspectul refelxiv al acestuia. Danto numeşte toate acestea *embodyment*, întruchipare, modul în care prinde contur, chip, o anumită viziune. Hegelian vorbind, ar fi vorba despre modul în care Spiritul capătă expresie artistic-senzorială.

Mai mult chiar, categoria banalului dezvăluie încă un aspect: faptul că arta pare să câştige în conținutul său filosofic tocmai atunci când, hegelian vorbind, arta se află la sfârşitul evoluției ei. Să ne gândim la arta conceptuală a lui Joseph Kosuth (în special în lucrarea *Unu şi trei scaune*, în care regăsim teoria platonică a Ideilor, dar şi la textul său intitulat *Art as Idea as Idea*) sau la instalațiile lui Joseph Beuys, în care substanțe precum mierea sau grăsimea dobândesc valențe filosofice tocmai prin desprinderea artei de constrângerile anterioare.

Pentru Danto, „moartea artei" îi permite acesteia un proces de autocontemplare filosofică, un proces de meditație asupra componentelor ei şi a rolului lor. Asistăm astfel la „dezbateri" artistice prin intermediul operelor referitoare la teme precum:

[20] Charles Baudelaire, *Pictorul vieții moderne şi alte curiozități,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1992, în special capitolele: „Eroismul vieții moderne", „Artistul mdoern" şi „Pictorul vieții moderne".

– retragerea autorului din rolul de Demiurg omniscient şi chiar negarea prezenţei autoriale ca în cazul lucrării lui Luigi Pirandello, *Şase personaje în căutarea unui autor,* sau a artei *performance*, cu un exemplu celebru: John Cage, *4.33.*

– renunţarea la elementul satisfacţiei estetice, precum în declaraţia notarială a artistului minimalist Robert Morris[21].

– anularea operei de artă şi reutilizarea ei pentru crearea altei opere cum este cazul lucrării *Erased De Kooning* semnată de R. Rauschenberg. Aceasta conţine o lucrare a lui W. De Kooning, pe care i-o ceruse Rauschenberg pentru a putea fi ştearsă astfel încât şasiul să poată fi reutilizat.

Problema non-limitării artei

Am constatat până acum că arta secolului XX, plasată „dincolo de sfârşitul artei", este aceea care rediscută o serie de aspecte ale esteticii „clasice" privindu-le din unghiuri diferite de abordare ceea ce schimbă semnificaţiile acceptate anterior. Adoptând o astfel de poziţionare în raport cu estetica „tradiţională", George Dickie este de părere[22] că noţiunile fundamentale ale esteticii clasice precum romantic, tragic, roman, tablou, etc., nu trebuie considerate ca fiind complet şi definitiv determinate ci, dimpotrivă, ar trebui privite ca fiind „concepte deschise", căci ele sunt receptive, capabile să-şi dezvăluie aspecte păstrate până acum în stare potenţială. Dickie susţine că aceste noţiuni nu sunt niciodată complet definite, ci funcţionează pe baza unor „asemănări de familie", în sensul enunţat de Ludwig Wittgenstein. O asemenea viziune este mult mai permisivă, făcând posibilă libertatea de alegere a mediului artistic, a modalităţilor creative şi a implicării receptorului în opera însăşi. Să ne gândim de pildă, la implicarea receptorului în arta instalaţiilor sau în *performance.* Totodată, aceste „asemănări de familie" apropie şi mai mult obiectul banal, concret, de cel analog dar considerat operă de artă. Diferenţa specifică pentru acesta din urmă constă în faptul că este „candidat la apreciere estetică", după cum afirmă Dickie. Doar astfel, acel obiect poate fi considerat ca aparţinând lumii artei (*artworld*) potrivit termenului dat de Arthur Danto.

Pentru ca această apreciere să se producă, Dickie consideră că este necesar un cadru instituţionalizat de evaluare care să decidă faptul că acel obiect este

[21] *Declaraţie de retragere a caracterului estetic: Subsemnatul Robert Morris, creatorul construcţiei de metal intitulată Litanii, descrisă în anexa Exhibit A, prin prezenta declar că retrag din mai sus menţionata construcţie orice calitate estetică şi conţinut şi declar că începând de la această dată, construcţia menţionată nu mai are o asemenea calitate şi conţinut. Dată la data de 15 noiembrie 1963*. (Trad. nstr.), in Harold Rosenberg, *The De-definition of art,* The University of Chicago Press, Chicago, 1972, p. 18.

[22] George Dickie, *Defining art*, American Philosophical Quarterly, vol. 6, nr. 3, 1969, University of Illinois Press, North American Philosophical Publications, pp. 253-256.

într-adevăr „candidat la aprecierea estetică". Altfel spus, atât Dickie, cât şi Danto consideră că rolul criticului de artă şi al esteticianului nu este diminuat în epoca post-istorică a artei. Această prezență implică afirmarea necesității unei cunoaşteri de specialitate, o cunoaştere a istoriei şi teoriilor artei. Teoria instituționalizării artei, sau afirmarea necesității unui comentariu autorizat cu privire la opera de artă, nu a întrunit acordul tuturor. Ted Cohen, un comentator al gândirii lui Dickie[23], consideră că acceptarea instituționalizării artei presupune o îngrădire, limitare, constrângere a artistului. Termenul folosit a fost *enfranchisement.* Dacă se încearcă obținerea unei definiții, oricât de permisivă ar fi ea, aceasta rămâne totuşi *o definiție*. Tocmai de aceea, Cohen pledează în favoarea unei dez-limitări totale (*disenfranchisement*) care ar fi caracteristica fundamentală a artei contemporane. Menționăm că această atitudine este împărtăşită şi de un alt critic american, Harold Rosenberg, în lucrarea sa *The De-definition of art*[24].

Revenind la definiția dată artei de Dickie, acesta este convins că este o definiție largă, permisivă şi nu include o gândire filosofică profundă. El consideră că această viziune ține seamă de practicile actuale ale lumii artei. Opera de artă este un obiect despre care cineva poate să afirme: „Consider acest obiect, operă de artă." De altfel Danto, semnalase în *Transfigurarea banalului,* că nici nu ar trebui să dorim să dăm o definiție artei dacă avem în vedere observația lui Wittgenstein potrivit căreia nu poate să existe o definiție a operei de artă în măsura în care nu a fost exprimată nici o proprietate sau un set de proprietăți referitoare la opera de artă. Insă, observă Danto, putem deosebi între opera de artă şi ceea ce este non-artă. Prin această metodă, obținem nişte „asemănări de familie" ale operelor de artă. Ulterior însă, arta ajunge să nu se mai deosebească de non-artă. Şi atunci întrebarea care survine este: ce mă poate ajuta să deosebesc între un cub de ciocolată privit ca operă de artă şi cel considerat un produs comercial consumabil sau între nişte dale de piatră/metal, în condiția lor de operă de artă, şi cele considerate produse ale vieții cotidiene? Răspunsul lui Danto este unul care ne trimite înapoi, la definiția „clasică" a operei de artă: aceasta are un caracter semnificativ-simbolic, faptul că ea ne vorbeşte *despre ceva* (*aboutness*). Prin această capacitate de semnificare, inclusiv banalul este *transfigurat* artistic şi poate să devină o categorie estetică definitorie pentru o epocă artistică.

Putem astfel să observăm cât de departe s-a ajuns în perioada post-istorică a artei, cu dezbaterile referitoare la statutul artei, condiția creației artistice, contextul cultural şi necesitatea sau nu a unei autorități evaluative a artei.

---

[23] Ted Cohen, „The possibility of Art,Remarks on a proposal by Dickie", *Philosophical Review*, 82 (1), 1973, pp. 60-82; www.philpapers; accesat 28.02. 2007, 11:03.

[24] Harold Rosenberg, *The De-definition of art,* The University of Chicago Press, Chicago, 1972, mai ales paginile introductive.

Concluzie

Din dezbaterile expuse în paginile anterioare putem deduce că tema hegeliană a *sfârşitului artei* suscită numeroase aspecte aflate încă în proces de clarificare. Arta însăşi explorează încă numeroase posibilităţi pe care mişcarea negator-novatoare a avangardelor le-a lăsat să se întrevadă şi care aşteaptă să-şi găsească o argumentare teoretică. Este evident, aşa cum afirmă Danto, că dincolo de etapa „sfârşitului artei", arta a intrat într-o perioadă accentuat filosofică ea fiind de multe ori mai mult un *discurs artistic şi filosofic despre artă*, mai ales în cazul artei minimaliste şi conceptuale.

Categoria banalului este categorie definitorie pentru arta contemporană, dar care suportă o transfigurare valorizator artistică. Dincolo însă de această dominantă istorică a categoriei banalului, opera de artă rămâne sub semnul frumosului în măsura în care acceptăm această categorie ca supracategorie definitorie pentru domeniul artei. Este evident că frumosul artei contemporane nu se mai află sub semnul echilibrului, proporţiei şi simetriei părţilor mai ales în măsura în care valorizează diversele subcategorii ale banalului (vecin deseori cu urâtul şi dezgustătorul). Dar nu se poate nega faptul că opera de artă contemporană, acceptată astfel, are o frumuseţe a ei, fie şi bizară, o frumuseţe generată de ingeniozitate, de inventivitatea spiritului creator. Nimeni nu îşi propune să susţină frumuseţea fizică a *Fântânii* lui Duchamp deşi, privită din perspectiva design-ului industrial şi doar în condiţia de obiect sanitar al vieţii cotidiene, îndeplineşte criteriile unei estetici ergonomice moderne. Însă acestea nu funcţionează în cazul abordării obiectului ca operă de artă. Frumuseţea artistică a acestei lucrări constă tocmai în bogăţia de idei, comentarii şi atitudini estetice şi artistice pe care ea le propune spre dezbatere, constă şi în inventivitatea lui Duchamp care a găsit ideea cea mai provocatoare şi în acelaşi timp, stimulativă pentru viitorul artei dincolo de „sfârşitul" ei. Semnificaţiile ei sunt multiple conferindu-i caracterul de „operă deschisă" cum se întâmplă şi în cazul *Uscătorului de sticle* sau a numeroaselor lucrări ulterioare a căror existenţă ar fi fost imposibilă fără apariţia celor menţionate mai sus.

CONCEPTUL LOGOSULUI CA MODEL AL COSMOSULUI

MIHAI D. VASILE

1. **Logosul şi arta de a şti**

Idealul modern al cunoaşterii este de a descoperi o realitate ascunsă sub fapte, evenimente şi procese, de a stabili un sistem de relaţii matematice precise între datele realităţii fără premeditarea expresă a acestui scop fundamental[1], dar şi fără conştiinţa că el decurge din necesitatea speculativă de evaluare a absolutului.

Discuţia asupra realităţii evidenţiază, din chiar momentul punerii problemei realităţii pentru ştiinţă şi metafizică – filosofică sau teologică – gândul comun al opoziţiei lor aparent ireconciliabile. Ştiinţa are ca metodă proprie constatativul sub forma observaţiei – doar mii de ani i-au trebuit spiritului ştiinţific pentru a depăşi faza simplă a culegerii de date – şi a experimentului, empiricul fiind domeniul ei de definiţie. La polul opus există metafizica, pentru care realitatea fiinţează în urma reflecţiei sau ca rezultat al construcţiei unui sistem pur teoretic de cunoştinţe, pe cale strict deductiv-speculativă, fără apel la empiric. Realitatea astfel obţinută este generică, inteligibilă, ca şi metafizica de care este produsă.

Destinul cunoaşterii autonome, între normalitate şi eroism, s-a scris prin revoluţii cu renunţări şi jertfe. Apărarea lui Socrate, autoexilul Stagiritului, sacrificiul lui Bruno, retractarea lui Galilei, nebunia lui Newton, mizantropia lui Einstein sunt tot atâtea confirmări ale observaţiei că abdicările de la morala cunoaşterii nu sunt întâmplătoare, ci structurale sistemului raţiunii autonome localizat în curentul istoric, sperând ca ultimă consecinţă transformarea imaginii despre univers ca realitate fizică eternă.

Posibilul răspuns la mirarea, că ştiinţa a devenit în ultimul secol propriul său obiect de studiu privilegiat, ca şi obiectul acaparator al metafizicii, se originează în credinţa uimită de producerea unei noi imagini despre univers ca realitate fizică, foarte puternică, suficientă sieşi, autofundată. În consecinţă, nu este exagerată afirmaţia că ştiinţa, în devenirea sa prin ipoteze şi rezultate, a intenţionat şi tentează reconstrucţii succesive ale imaginii despre universul gândit ca eternitate fizică.

---

[1] Stephane Lupasco, *La Physique macroscopique et sa portée philosophique*, Paris, Vrin, 1935, p. 9–12.

Scopul ultim al ştiinţei se confundă astfel cu cel al metafizicii (şi al teologiei, de altfel), anume de a furniza o teorie unică în stare să descrie realitatea fizică în ansamblul ei ca univers ordonat (*kosmos*). Omul de ştiinţă dihotomizează această problemă în: problema cosmogonică sau problema stării iniţiale a universului; şi problema cosmologică, sau problema descoperirii legilor care descriu evoluţia universului în funcţie de timp. Prima parte a dihotomiei este considerată speculativă şi oarecum metafizică. Dificultatea ei rezidă în imposibilitatea de a descrie universul dintr-o dată. A doua ramură a partajului problematic a adus victorii şi progrese în aprofundarea cunoştinţelor despre univers.

Omul modern trăieşte într-un univers deziluzionat, denudat de *mythos* şi *logos*, spune Max Weber, în care raţiunea tehnocratică reduce toate evenimentele la şiruri cauzale descifrabile în mod raţional, iar spaţiile şi obiectele, la materie pură fără nimic supranatural, spiritual sau magic[2]. Acest proces de „dezvrăjire", care constă în mod esenţial într-o disociere progresivă între material şi imaterial, între fizic şi metafizic, îşi are originea timpurie în istoria umanităţii, dar s-a accelerat în mod dramatic în secolul al XVII-lea, începând cu revoluţia ştiinţifică inaugurată de Galilei pentru a se împlini în contemporaneitate prin mondializarea imperiului tehnocratic, mai precis prin înlocuirea spaţiului aristotelic şi tomist, închis, limitat şi eterogen, printr-un spaţiu infinit şi omogen. Cunoaşterea care a favorizat apariţia acestei revoluţii ştiinţifice este legată de evoluţia problemei *logos*-ului şi a soluţiilor ei, în care nucleul terminologic semnifică tot atât de bine *raţiune, raţionalitate, ştiinţă* dar şi *discurs, cuvânt, verb*, având o conotaţie religioasă sau transcendentă dar laicizată în orizont istoric, indisociabilă de luarea la cunoştinţă a unei realităţi metafizice vii, dincolo de realitatea fizică dar şi de concept[3].

Concepţia logocosmică despre univers este o cosmologie în care explicaţiile mecaniciste sau ştiinţifice despre originea şi evoluţia cosmosului, deşi sunt legitime, nu au pretenţia să dezvăluie realitatea ultimă a lucrurilor, ci se prezintă sub forma de ipoteze operaţionale fără a ajunge să explice totalitatea fenomenelor naturale sau umane, iar lanţurile cauzale interne nu epuizează raţionalitatea acestor fenomene. Într-un univers logocosmic, ceea ce se petrece în timp nu este imediat legat de o cauză supranaturală dar nici detaşat în mod sistematic de orice cauză

[2] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, trad. de Ihor Lemnij, Bucureşti, Humanitas, 1993: „*Marele proces din istoria religiei, de scoatere a lumii de sub puterea vrăjii, care a început odată cu profeţiile vechilor evrei şi care, împreună cu gândirea ştiinţifică elenă, a eliminat toate mijloacele magice de căutare a mântuirii, considerându-le superstiţii şi sacrilegii, şi-a găsit aici încheierea*" (p. 116) *cf.* şi Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. de l'allemand par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 336.

[3] Martin Heidegger, *Despre esenţa temeiului*, în: *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 89–93.

invizibilă ca în tehnecosmos[4]. În principal, cauza primă a unui eveniment este aceea care „scapă" – sau se ocultează – într-o relație de cauzare pe orizontală, cauza primă a cărei acțiune nu este în mod necesar limitată la un singur moment punctual în timp (numit început al acțiunii). Discursul ştiințific este admis în logocosmos atâta timp cât el este subordonat unui univers mai larg – teologic sau filosofic – care îi conferă sens, şi cât timp nu se pretinde a fi un model universal de căutare a adevărului cu aplicare fără deosebire, în toate domeniile existenței umane. Pentru spiritul care a ajuns la logicitate, lucrurile nu sunt nici atomi puri de materie, aşa cum crede omul tehnocratic, nici semne pure ce indică direcția spre cu-totul-dincolo (*Das-Ganz-Andere*), cum crede omul mitic. Lucrurile sunt simboluri, adică se sprijină pe ele însele trebuind luate împreună, fără a înceta să trimită dincolo de ele. Timpul în logocosmos are o dimensiune istorică: are un început, va avea un sfârşit, iar între cele două limite, timpul are sens. Spațiul nu este nici infinit, nici omogen, iar mişcarea nu este simpla deplasare, ci efort (atât pentru lucruri cât şi pentru ființe) de a ajunge la locul lor de plenitudine ontologică, sau dimpotrivă, la o cădere spre mai puțina ființă, adică la o corupere.

În cosmologia aristotelică, de exemplu, „*mobilitatea unei mişcări constă aşadar în ultimă instanță în aceea că mişcarea lucrului mobil se prinde în propriul ei sfârşit, în τέλος*"[5], astfel că mişcarea şi ființa, fizica şi metafizica sunt indisociabile. În logocosmos, omul nu este încă o maşină, cum se întâmplă în tehnecosmos, ci se concepe el însuşi pe sine ca o conştiință responsabilă, dotată cu rațiune, liber arbitru şi sensibilitate, participant la ordinea naturii într-o relație de simplă alteritate. Cuvântul discursiv sau logicitatea nu are numai sarcina de a pune în evidență mecanismele de funcționare ale universului, ci de a cuprinde sensul cosmosului. Explicarea lumii, a omului şi căutarea adevărului se produc în mare măsură – deşi nu numai – cu ajutorul limbajului comun din agora, care are, de asemenea, misiunea de a interpreta simbolurile. De aici enorma importanță acordată dialogului între subiecții unei astfel de cosmologii.

Trecerea de la logocosmos la tehnecosmos are loc pe calea revoluției ştiințifice, eveniment în care Galilei a fost marele responsabil: „*Am menționat deja* Siderus Nuncius *a lui Galilei, operă ale cărei influență şi semnificație n-au fost apreciate pe moment, dar care anunță o serie de descoperiri mai stranii şi mai importante decât toate cele care i-au fost date vreodată omului să le împlinească până atunci. Şi astăzi când o citim nu putem să nu resimțim impactul noutății nemaiauzite a mesajului*"[6]. Pentru a înțelege aspectul revoluționar al unei astfel de

[4] Jan Marejko, *La Cité des morts: l'avènement du téchnocosme*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1994, p. 82.

[5] Martin Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, în: *Repere pe drumul gândirii*..., p. 256.

[6] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p. 115–116.

schimbări, Jan Marejko compara imaginea cerului înstelat văzut de antici ca o boltă, cu imaginea omului modern care vede cerul ca o poartă deschisă spre infinit, şi adăuga că atributele care în mod tradiţional erau apanajul divinităţii (infinitate şi eternitate), sunt de atunci atribuite spaţiului şi timpului, constituind o etapă istorică fundamentală pe drumul demitizării şi secularizării[7]. Procesul lui Galilei capătă astfel o importanţă simbolică comparabilă, prin consecinţele sale, cu procesul lui Socrate, căci inaugurează o nouă eră de credinţă nelimitată într-o raţionalitate triumfătoare, care se crede capabilă să rezolve toate misterele creaţiei şi să dea seama de natura ultimă a lucrurilor. În continuare, Descartes, reducând întreprinderea ştiinţifică la voinţa de a stăpâni natura şi punând la punct metoda ipotetico-deductivă unde cunoaşterea devine independentă de percepţia sensibilă, măreşte şi mai mult prăpastia care separa fizica de metafizică[8]. Kant, postulând cele două sfere distincte ale realităţii, fizica (*phaenomena*) şi metafizica (*noumena*) şi afirmând că numai fenomenele sunt accesibile raţiunii, taie orice legătură dintre fizică şi metafizică, şi în cele din urmă, orice referinţă la o realitate extramentală. Această imagine despre universul fizic se menţine şi astăzi *in the common sense* invadat însă de producţiile artificiale (tehnice) ale noului spirit ştiinţific.

Plecând de aici, se pot formula caracteristicile generale ale tehnecosmosului. Astfel, într-un univers tehnecosmic (univers tehnic-ordonat), spaţiul real este considerat ca infinit şi omogen, înglobând întregul real şi excluzând orice raport cu un dincolo de acest spaţiu, deoarece fiind infinit, dincolo de spaţiu există tot spaţiu. În consecinţă, explicaţiile referitoare la originea şi evoluţia lumii nu pot face apel la un domeniu imaterial non-spaţial, ci utilizează în mod exclusiv legi mecanice şi tehnice, lanţuri cauzale intra-naturale, altfel spus ştiinţifice, în detrimentul oricăror alte forme de explicaţii. Cu titlu de exemplu, chiar ipoteza actuală a Big-Bang nu se interesează de cauzele care au produs explozia iniţială, ci de ce se întâmplă imediat după, din punct de vedere fizic[9]. Discursul ştiinţific este singurul discurs legitim în tehnecosmos, concurând şi eliminând în mod constant legitimitatea oricăror alte forme de discurs, care vorbesc, de exemplu despre suflet, despre sublim, despre sensul moral sau religios etc. În tehnecosmos, evenimentul natural A (cauza), care precede în timp evenimentul natural B (efect), este suficient pentru a explica total evenimentul B, fără să fie nevoie de un recurs la o dimensiune imaterială. De exemplu, forţa vântului explică forţa valurilor, şi se explică în întregime prin diferenţele de presiune dintre masele de aer în contact unele cu altele, şi aşa *ad aeternum*.

---

[7] Jan Marejko, *Exercices systématique de philosophie*, Genève, Editions Florimontanes, 1990, p. 107.

[8] Alexandre Koyré, *op. cit*., p. 275.

[9] Steven Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, trad. Micaela Ciodaru, Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 26–27.

Cauzalitatea este redusă la un raport de succesiune între două momente ale timpului[10]. Într-un astfel de spațiu, timpul este în mod automat infinit (fără început şi fără sfârşit) şi nu poate avea nici sens, deoarece nimic nu aduce ceva nou, iar tot ce se întâmplă este deja conținut în ceea ce îl precede: cauza conține şi explică în întregime efectul. La scara universului ca totalitate, este exclusă orice intervenție întâmplătoare, singurul lucru care poate surveni fiind o disfuncționalitate (sau o pană de energie), după cum prevede al treilea principiu al termodinamicii, atunci când asertează moartea termică a universului. Într-un astfel de spațiu, mişcarea separată de ființă este imposibil de conceput sau este lovită de absurditate, căci mişcarea, ca şi viața, nu are sens decât articulată pe un suport care nu este spațiu dar este în spațiu. În afara acestei solidarități articulate, nu există decât deplasare mecanică sau inerțială[11]. *Dasein*, într-un astfel de univers, ființează problematic. Într-un spațiu infinit, ființa este în întregime în spațiu. Şi deoarece spațiul infinit (ca şi timpul infinit) este lipsit de sens, ființa nu mai are nici ea sens, „*căci nimic nu exclude într-un mod mai radical posibilitatea ființei decât spațiul infinit*”[12].

Omul tehnecosmic concepe deci universul ca pe o vastă maşină bine unsă, pornită din întâmplare, pe care numai un accident o poate opri, şi care poate fi exploatată fără scrupule, aşa cum se exploatează orice maşină. Natura fiind în mod total obiectivată, nu poate fi decât obiect de studiu ştiințific, având ca rezultat o exploatare rațională, dar practic niciodată obiect al unei contemplații dezinteresate. În sfârşit, metoda ştiințifică, atât de performantă în domeniul naturii, nu a întârziat să fie aplicată ființei umane, concepută ea însăşi ca o maşină mai sofisticată, dar foarte repede redusă la o serie de determinisme (psihologice, sociologice, genetice etc.) de către aşa-numitele ştiințe ale umanului. Rabelais, cu o extraordinară premoniție într-o epocă în care ştiința nu-şi dezvoltase încă întregul său potențial distructiv, spunea că „*ştiința fără conştiință nu este decât ruina sufletului*”, dar nu şi-a putut imagina că o parte din ştiință se va dezvolta de o asemenea manieră încât va eradica însăşi posibilitatea sufletului, şi că noțiunea de *conştiință* îşi va fi pierdut atunci orice sens.

Toate seriile cauzale care fundează tehnecosmosul sunt prezentate sub formă de ecuații logico-matematice (marea dogma a empirismului), şi formează baza discursului dominant: discursul ştiințific. Acest discurs nu este ținut de nimeni, pentru că este discursul obiectivității (discursul obiectului opus discursului subiectiv, ținut de către un subiect). El nu se adresează nimănui în special sau în particular, şi de aceea este imposibil să i se răspundă. În consecință, dialogul socratic sucombă în tehnecosmos, iar căutarea adevărului nu poate lua decât forma

[10] Jan Marejko, *La cité des morts*..., p. 94.

[11] Jan Marejko, *Dix méditations sur l'espace et le mouvement*, Lausanne, L'Âge de l'Homme, 1994, p. 119.

[12] *Ibid*., p. 121.

metodei ştiinţifice, şi chiar adevărul însuşi nu poate fi conceput decât ca adevăr ştiinţific. După Galilei, lumea modernă a căzut în iluzia că îi evită pe greci crezând că totul în natură este reductibil la raporturi logico-matematice care epuizează tot ceea ce se poate spune despre lucruri şi despre fiinţe. Această iluzie începe să se risipească în zilele noastre, începând cu savanţii înşişi, dar mult mai lent în opinia publică, unde continuă să influenţeze încă percepţia imediată despre lume.

Ca şi alte imagini ale tehnecosmosului realizate cu mijloacele artei, religiei etc., imaginea produsă prin ştiinţă se constituie pornind de la unele presupoziţii de natură filosofică, acceptate ca de la sine înţelese, nemaifiind supuse de obicei discuţiei. Această imagine particulară delimitează cunoaşterea ştiinţifică de alte activităţi cognitive şi de produsele lor, şi privilegiază eficienţa tehnică a cunoştinţelor ştiinţifice, obţinute prin cercetări sistematice, controlabile şi comunicabile, având capacitatea de a unifica un mare număr de fapte şi uniformităţi relativ disparate cu ajutorul unui număr mic de supoziţii fundamentale, care servesc în mod atât de eficace nevoii de manipulare şi de utilizare a naturii (fizice şi umane) în raport cu cerinţele practice, cu deosebire tehnice.

În exces, privilegiul ştiinţei şi al tehnicii ameninţă să producă o ruptură majoră în orizontul culturii contemporane, prevăzută şi descrisă de scriitorul englez C. P. Snow ca disjuncţie exclusivă între două culturi[13]. Este vorba, pe de o parte, de cultura umanistă a ştiinţelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), care reduc semnificaţia ştiinţei la ordinea acţiunii practice şi conchid că filosoful, ale cărui aspiraţii sunt de ordin spiritual, nu trebuie să ia ştiinţa prea în serios şi nici să nu se lase intimidat de cunoaşterea ştiinţifică. Pe de altă parte, imperiul în expansiune a ceea ce am numit tehnecosmos, ca produs al revoluţiei tehneştiinţifice contemporane, a inoculat adânc în conştiinţa comunităţii ştiinţifice dar şi a publicului cult, ideea excelenţei, preciziei şi a exactităţii ca valori fundamentale şi distinctive ale cunoaşterii ştiinţifice, asociate cu celebra sintagmă a lui Auguste Comte: *savoir c'est prévoir, donc pouvoir*. Acceptarea superiorităţii cunoaşterii ştiinţifice, pe motivul capacităţii ei predictive, are drept consecinţă recunoaşterea esenţei eminamente practice a finalităţii cercetării ştiinţifice, concretizată în constituirea imperiului tehnecosmic.

Orientarea umanistă şi antiscientistă din filosofia contemporană, ce pare să confirme producerea rupturii lui Snow, este susţinută de filosofi de primă mărime. Astfel Qrtega y Gasset exprimă foarte bine acest mod de a privi ştiinţa, din punct

[13] C. P. Snow, *The Two Cultures and The Scientific Revolution*, New York, Cambridge University Press, 1959: „*La un pol, cultura ştiinţifică, nu numai în sens intelectual, ci chiar în sens antropologic, este cu adevărat cultură... cu standarde şi atitudini comune, cu modele de comportament, cu ipostaze şi demersuri comune*" (p. 10); „*La celălalt pol... radiază o totală neînţelegere a ştiinţei... care dă o savoare nonştiinţifică întregii culturi tradiţionale, fiind pe punctul să se transforme în sentimente antiştiinţifice*" (p. 11).

de vedere antiintelectualist, redusă la aspectele sale pragmatice, arătând că ţelul ştiinţei pozitive este să ofere cel mai bun mijloc pentru a acţiona asupra lucrurilor, iar adevărul ştiinţific este precipitatul intelectual al utilităţii practice[14].

Martin Heidegger consideră ştiinţa contemporană drept o cunoaştere degradată deoarece se limitează doar la „*obiectualitatea fiinţării*", rupându-se astfel de temeiul ei metafizic. Cunoaşterea esenţială „*menţine, de fiecare dată, raportul cu ceea ce este esenţial în fiinţare*" şi aspiră spre cunoaştere în sensul superior, autentic al cuvântului, care este căutarea adevărului în sine. Cunoaşterea ştiinţifică, în schimb, a cărei realizare exemplară este ştiinţa matematică a naturii, substituie fiinţarea cu calculul matematic şi slujeşte în exclusivitate acestui calcul[15]. În felul acesta, ştiinţa exactă se degradează deoarece exprimă năzuinţa de a domina fiinţarea. În mod surprinzător, filosoful care dublează pe omul de ştiinţă René Thom, afirmă şi el că ştiinţa teoretică trebuie să rămână parte integrantă a culturii spirituale, contestând astfel legitimitatea unirii dintre ştiinţă şi tehnică, dintre explicaţia ştiinţifică şi aplicaţia sa tehnică prin ilustrarea înţelegerii fenomenelor naturii, în raport cu predicţia şi controlul lor ca principal obiectiv al ştiinţei tehnicizate: „*Între cele două ţeluri fundamentale ale ştiinţei – a înţelege lumea şi a acţiona asupra ei – cred că trebuie mai degrabă să-l subordonăm pe cel de-al doilea primului. Mulţi cred că aceste două finalităţi pot fi armonizate şi chiar că ele merg împreună: pentru a fi siguri că am înţeles bine trebuie să realizăm verificări pragmatice şi, pe de altă parte nu putem să acţionăm eficace decât într-o situaţie pe care o înţelegem în mod perfect. Nu cred în acest tip de „armonie prestabilită": în realitate există multe situaţii pentru care înţelegerea şi acţiunea sunt destul de fundamental disociate*"[16].

Contestarea semnificaţiei spirituale, umaniste, a ştiinţei teoretice, mai ales în ceea ce priveşte rolul alienant al laturii sale aplicate, tehnice, este realizată mai direct şi mai precis de Herbert Marcuse, unul din criticii violenţi ai civilizaţiei industriale contemporane. Marcuse argumentează convingător teza că fizica modernă a dizolvat în artificialitate tehnică însuşi conceptul de *realitate fizică* şi a redus astfel relaţia ştiinţei teoretice cu natura, la o relaţie de manipulare şi control, prin caracterul său imanent, instrumentalist al metodei ştiinţei exacte a naturii. Noua raţionalitate ştiinţifică, operaţională în măsura în care s-a dezvoltat într-un orizont instrumental, tehnicizat, animată de imperativul dominaţiei, s-a despărţit de raţiunea estetică, de artă, de jocul liber şi de îndrăzneala închipuirii, abandonându-se explicării raţionale a posibilităţilor[17].

---

[14] J. Ortega y Gasset, *Was ist Philosophie*?, Deutsch von Karl August Horst, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1968, p. 41.

[15] Martin Heidegger, *Introducere la „Ce este metafizica*?", în: M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*,..., p. 286.

[16] René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1983, p. 55.

[17] Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. de Monique Witting revue par Vauteur, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 191–192.

Filosofia analitică, asemenea oricărei variante de scientism, a produs concepte conforme cu actuala realitate tehnologică, dar în acelaşi, timp ea a adoptat judecăţile acestei societăţi, în timp ce funcţia filosofiei este terapeutică, anume de a cerceta cauzele evoluţiei într-un anumit mod a societăţii contemporane, şi de a examina alternativele ei istorice. Dominaţia asupra naturii suferă un transfer spre om şi, în acelaşi timp, un proces de raţionalizare, prin dezvoltarea tehnicilor şi a amenajărilor tehnologice, care ajung să împiedice însăşi opoziţia faţă de dominaţie. Satisfacerea unor nevoi devine instrument al represiunii şi menţinerii dominaţiei, iar productivitatea, consumul şi tehnica se transformă, după Marcuse, în instrumente ale dominaţiei[18].

Ruptura lui Snow este infirmată însă de „*scrierile unor oameni* ce se *află în prima linie a cercetării*", iar „*referirile la această temă apar de cele mai multe ori nu într-un orizont filosofic general, ci în contexte mai bine determinate, îndeosebi în contextul discuţiei critice şi a controverselor asupra teoriilor şi a direcţiilor de cercetare alternative, în competiţie. Este fără îndoială un fapt că mulţi dintre marii fizicieni teoreticieni ai secolului nostru, Planck, Einstein, Bohr, Schrödinger, Pauli sau Heisenberg, pentru a nu aminti decât nume din generaţiile mai recente, s-au exprimat nu odată cu privire la probleme recunoscute drept filosofice*"[19].

2. **Logosul și arta de a ști „cum"**

„*Ştiinţa şi tehnica sunt de inspiraţie foarte diferită. Tehnica este străbătută de tendinţa de a domina natura, de a o controla şi manipula, de a o comanda. Ea este mai întâi acţiune şi, în măsura în care ea implică şi cunoaştere, cunoaşterea implicată este în esenţa sa specifică: ea este pragmatică, activistă. În trecut mari savanţi au fost adesea foarte slabi tehnicieni, după cum unor tehnicieni remarcabili le lipseau cunoştinţele tehnice aprofundate*"[20]. Este probabil că tehnicile derivă din magie, iar ştiinţele din religie pe calea filosofiei. Acesta este şi motivul pentru care, până azi, definiţia tehnicii evită introducerea termenului de dependenţă cu privire la ştiinţă, distingând: a) tehnica în afara ştiinţei; b) tehnica în interiorul ştiinţei; şi c) tehnica, rezultat al ştiinţei. Raportul contemporan dintre ştiinţă şi tehnică este substanţial modificat.

Expresia *tehnificare a ştiinţei* desemnează un proces prin care tehnicile – în mod frecvent, deşi nu întotdeauna, implică tehnologia – devin preponderente în cadrul metodelor tradiţionale ale practicii cercetării. Astfel, ca rezultat al

[18] *Ibid*., p. 193 *ş.u*.

[19] Mircea Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994, p. 127–128.

[20] Georges Gurvitch, *Société, téchnique et civilisation*, în: „Cahiers internationaux de sociologie", vol. XLV, nouvelle série, quinzième année, Juillet-Décembre, 1968, p. 6.

tehnificării, construirea teoriei a fost făcută redundantă într-o oarecare măsură, prin aplicarea sistematică a tehnicilor şi a procedurilor tehnice prin care se oferă materie primă cercetării; aceasta poate fi constituită din colecţii de date spre analiză, sau probleme de soluţionat, sau rezultate practice de obţinut, sau construcţii de argumente şi dovezi, sau orice altceva ce ar putea fi stabilit ca sarcină de realizat prin elaborare tehnică. De fapt, ştiinţa însăşi a deschis drumul expertizei profesionale printr-o varietate de tehnici. Desigur, tehnicile au jucat întotdeauna un rol important în majoritatea ştiinţelor şi aproape că nu există ştiinţă fără încărcătură tehnică, deoarece tehnicile constituie o latură inerentă a metodelor ştiinţei. Însă, există o diferenţă enormă între instrumentele şi tehnicile utilizate în ştiinţele tradiţionale şi cele de acum, unde natura şi rolul instrumentelor tehnologice sunt foarte diferite de cele ale instrumentelor mecanice utilizate în ştiinţa începutului de secol al XX-lea. Computerul, de exemplu, nu se situează pe acelaşi nivel cu nici unul din instrumentele mecanice, tehnicile şi tehnologiile electronice de calcul producând schimbări revoluţionare în practica ştiinţei, prin restructurarea întregului proces de cercetare şi modificarea semnificaţiei însăşi a datelor de cunoaştere: cunoaşterea computerizată este cunoaştere tehnificată.

În unele ştiinţe contemporane, computerul înseamnă mai mult decât o unealtă sau un instrument indispensabil cercetării ştiinţifice, ca de exemplu, în cercetarea spaţială care este de neconceput fără el. Noua ştiinţă a teoriei haosului îşi datorează existenţa utilizării calculatoarelor, care au creat o punte de legătură între teorie şi experimentul ideal (asistat de calculator). Pentru fizicienii particulelor elementare, orice experiment înseamnă timp, bani şi tehnică foarte sofisticată (a acceleratoarelor de particule), dar explorarea ecuaţiilor diferenţiale ale particulelor cu calculatorul a transpus pe ecranul monitorului şi acceleratorul şi camera cu gaz şi cutia neagră şi orice alt echipament sofisticat şi costisitor[21].

Într-o astfel de ştiinţă, relaţia dintre cercetare şi instrumentul cercetării s-a schimbat. Instrumentul nu mai funcţionează pentru a testa şi a explora obiectele descrise de teorii sau cerinţele formulate independent de ea. Relaţia aproape că s-a răsturnat: instrumentul însuşi este explorat, teoriile sunt inventate şi obiectele găsite ca să satisfacă rezultatele explorării. Astfel, tehnificarea dobândeşte ascendent asupra tuturor altor factori ai ştiinţei. În multe alte ştiinţe, tehnificarea este aproape de egală importanţă ca şi fenomenele studiate care, altfel, nu ar exista sau nu ar fi accesibile investigaţiei, fără instrumente înalt tehnificate. Acesta este cazul, în particular, al ştiinţelor care studiază condiţii extreme, neîntâlnite de obicei în natura terestră, ca de exemplu fenomene la temperatură foarte înaltă sau foarte

[21] Thomas Ranald Ide, *Tehnologia*, în: Günter Friedrichs şi Adam Schaff (coordonatori), *Microelectronica şi societatea*, trad. din lb. engl. de Ana Maria Sandi şi Ion Mihăilescu, Bucureşti, Editura Politică, 1985, p. 71 *ş.u.*

joasă, în condiții de înaltă sau de joasă presiune, de câmp electromagnetic, de energii foarte înalte sau foarte joase, în intervale de timp foarte lungi sau foarte scurte. În fiecare din aceste cazuri, investigația a fost posibilă ca rezultat al descoperirii şi dezvoltării de noi tehnici.

Jacques Ellul a fost printre primii care şi-a dat seama pe deplin de impactul şi de importanța tehnificării științei. Utilizând chiar acest termen, el s-a exprimat astfel: „*activitatea ştiințifică a fost depăşită de activitatea tehnică într-o asemenea măsură că nu se mai poate concepe ştiința fără corolarul ei tehnic... Însuşi faptul că tehnicile avansează cu o atât de mare rapiditate, impune un progres ştiințific corespunzător şi o accelerare generală*”[22]. În continuare, el arăta că ştiința a devenit un instrument al tehnicii astfel încât, acolo unde nu există instrumente tehnice, ştiința nu poate avansa. Uneori Ellul foloseşte cuvântul *ştiință* în sens de ştiință tradițională, nu cu scopul să distingă ştiința contemporană de tehnică, ci ca să arate că o astfel de separație nu poate fi făcută. Astfel, el spune: „*relația dintre ştiință şi tehnică devine mult mai puțin precisă când luăm în considerare domeniile interdisciplinare ale ştiinței care nu are granițe. Unde începe tehnica biologică şi unde sfârşeşte? Sociologia şi psihologia modernă se pot numi tehnică, de vreme ce în aplicarea acestor ştiințe totul este tehnică... sau alt exemplu, tehnica economică formează însăşi substanța gândirii economice*”[23].

Ellul este foarte pesimist cu privire la efectul tehnificării societății ca şi al ştiinței: „*tehnicile omnivore* – spune el – (*reprezentate în bună măsură de gândirea lui Einstein*) *ar putea în cele din urmă să sterilizeze ştiința*”[24]. Ellul îl citează pe Wiener în ce priveşte efectul malign al tehnificării referitor la faptul că „*tânăra generație de cercetători din SUA constă în primul rând din tehnicieni care nu sunt în stare să se descurce deloc fără ajutorul maşinilor, al colectivelor mari de cercetare şi al unei imense cantități de bani*”[25]. Critica pe care Ellul o face ştiinței tehnificate este o piesă dintr-un diagnostic pus întregii societăți tehnologice care transformă toate activitățile în fapte tehnice. Tehnificarea ştiinței face parte dintr-un proces general, ca şi tehnificarea muncii, a organizării economice generale, a dreptului. Ştiința este subiectul aceluiaşi proces ca şi societatea în general, având loc şi pentru alte evoluții, cum sunt formalizarea şi computerizarea, care fac parte din raționalismul contemporan.

Din punct de vedere istoric, tehnificarea ştiinței este rezultatul final al unui proces gradual de încorporare reciprocă dintre ştiință şi tehnologie, având drept

[22] Jacques Ellul, *The Technological Society*, trad. John Wilkinson, New York, Alfred A. Knopf, 1973, p. 9.

[23] *Ibid*.

[24] *Ibid*., p. 10.

[25] *Ibid*.

rezultat ceea ce s-a numit *tehneştiinţa*[26]. Acest rezultat se datoreşte modificării şi convergenţei a două evoluţii separate. Prima este scientificarea tehnicii[27] şi se referă la aplicarea gradată a teoriei ştiinţifice la practica tehnologică, începută într-o măsură semnificativă spre mijlocul secolului al XIX-lea. A doua – cu totul separată, dar paralelă ca proces – poate fi numită tehnificarea ştiinţei, care a început când instrumentarea tehnologică şi tehnicile şi-au asumat un rol crucial în ştiinţă. Când aceste două procese s-au întâlnit şi au fuzionat, diferenţa dintre ştiinţă şi tehnică s-a estompat, dacă nu chiar s-a anulat[28]. Weingart insistă că procesul nu este într-o singură direcţie, ci că apar noi *patterns* de emergenţă biunivocă, deoarece condiţiile interferează mutual unele cu altele. Astfel, dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice a atins un punct în care puterea sa explicativă şi predictivă s-a extins cu rapiditate la o varietate crescătoare de fenomene, iar problemele tehnice au atins o astfel de complexitate încât rezolvarea lor impune utilizarea metodelor ştiinţifice, în special construcţii teoretice bazate pe descriptori matematici şi experimente sistematice. De aceea, Böhme afirmă că în mod evident „*cunoaşterea naturală şi tehnologia tind acum să se unifice la nivelul teoriei*"[29].

Scientificarea tehnologiei este o evoluţie târzie deoarece, atâta timp cât tehnologia a rezultat din – şi mai este încă bazată pe – practici artizanale, ea are puţin de aplicat din cunoaşterea ştiinţifică, o cunoaştere mult timp prea generală şi abstractă ca să aibă vreun scop apropiat de evoluţiile tehnologiilor cu cerinţe foarte practice pe care numai meseriaşii şi tehnicienii le pot inventa. Deşi filosofii din perioada modernă timpurie – ca de exemplu Bacon şi Descartes – au aspirat la aplicarea ştiinţei pentru creşterea bunăstării general-umane prin ameliorări tehnologice, aceste aspiraţii au rămas mai multe secole doar gânduri pioase şi utopii. Cunoaşterea ştiinţifică a dus la puţine invenţii folositoare din punct de vedere tehnic, în principal instrumente utilizate în navigaţie. În timpul perioadei moderne, dar mai ales în secolul al XIX-lea invenţiile tehnologice ale revoluţiei industriale au apărut în principal din partea inventatorilor şi a inginerilor adesea fără o educaţie ştiinţifică riguroasă sau chiar formală[30]. Adevărata scientificare a tehnologiei a început când procesele industriale înseşi, la un anumit stadiu de

[26] Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, Secţ. a II-a Cap. 6 # 6.2, *Ştiinţa şi tehnologia: relevanţa metodologică a unei analize comparative*, p. 145–158.

[27] Gernot Böhme, Wolgang von den Daele and Wolfgang Krohn, *The Scientification of Technology*, in: *The Dynamics of Science and Technology*, Ed. by Wolfgang Krohn, Edwin T. Layton, Jr., and Peter Weingart, Dordrecht, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 219 *sqq*.

[28] Peter Weingart, *The Relation between Science and Technology*, in: *The Dynamics of Science and Technology*,..., 1978, p. 279.

[29] Gernot Böhme, Wolfgang van der Daele and Wolfgang Krohn, *op. cit*., p. 239.

[30] Peter F. Drucker, *Technology, Management & Society*, New York and Evanston, Harper and Row, Publishers, 1970, p. 63.

dezvoltare, au impus cunoştinţe ştiinţifice şi, în acelaşi timp, când cunoaşterea ştiinţifică a devenit o sursă pentru noi procese tehnologice şi dezvoltări industriale, cum s-a întâmplat, de exemplu, în industria electrică şi chimică[31]. Tehnologia a putut să progreseze pe o baza ştiinţifică şi datorită faptului că ştiinţa s-a divizat, asumându-şi latura „aplicată" spre deosebire de forma sa „pură" sau teoretică, atunci când teoriile ştiinţifice au devenit destul de mature pentru a fi aplicate la scara producţiei industriale. În consecinţă, a apărut un sistem de educaţie bifurcat: universităţi de ştiinţă pură şi institute tehnice de ştiinţă aplicată sau de inginerie ştiinţifică.

Paralel cu acest proces a avut loc procesul invers, de tehnificare a ştiinţei, început gradat pe măsură ce ştiinţele au devenit tot mai dependente de noul aparat tehnologic. Cele mai timpurii dintre noile maşini erau invenţii electrice introduse spre sfârşitul secolului al XIX-lea, ca de exemplu radio şi aparatul cu raze X, iar invenţiile mai vechi, microscopul şi telescopul, au fost perfecţionate. De atunci, invenţiile de noi maşini s-au desfăşurat cu o mare rapiditate: cristalografia cu raze X, radarul, televiziunea, contorul Geiger şi, chiar înainte şi în timpul celui de-al doilea război mondial, ciclotronul, microscopul electronic şi – cel mai primejdios instrument inventat de geniul uman până acum, după cum arată evoluţiile recente din Japonia, Peninsula Indochina şi din Orientul Mijlociu, dar mai ales din Elveţia – reactorul nuclear[32]. Din 1919, când Ernest Rutherford a obţinut transformarea nucleelor atomilor prin bombardarea lor cu particule *alfa*, şi până în 1939, când a fost realizată reacţia de fisiune în lanţ a uraniului, savanţii din diferite ţări au făcut eforturi continue pentru a elabora metoda de captare a energiei intranucleare reuşind să creeze arma nucleară, total deosebită principial şi calitativ de toate sistemele de arme care au existat până acum. Prima bombă nucleară a fost explodată în iulie 1945 în poligonul experimental de la Alamogordo din SUA, iar următoarele două, la 6 şi 9 august 1945 asupra oraşelor Hiroshima şi Nagasaki. De atunci şi până în prezent s-au efectuat sute şi mii de experienţe şi explozii nucleare, în spaţiul cosmic, aerian, subteran, submarin.

Conştiinţa ştiinţei dezvoltată în sânul colectivităţilor ştiinţifice s-a manifestat cu ostilitate împotriva militarizării ştiinţei şi a utilizării realizărilor tehnologice în domeniul militar. Numeroase luări de poziţie din partea savanţilor de renume – A. Einstein şi R. Oppenheimer, printre cazurile celebre, au decis să-şi schimbe din raţiuni politice activitatea de cercetare şi chiar să înceteze definitiv munca ştiinţifică – au jucat un rol simbolic deosebit de important[33].

---

[31] Peter F. Drucker, *The Age of Discontinuity*, New York and Evanston, Harper and Row, Publishers, 1969, p. 12 *ş.u.*

[32] Frédéric Klemm, *Histoire des Téchniques*, trad. de l'allemand par A. M. v. d. Lahr-Degout, Paris, Payot, 1966, p. 211 *ş.u.*

[33] Jean-Claude Derian, André Staropoli, *La Téchnologie incontrôlée*?, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 129.

Tehnificarea în ştiinţele cu aplicabilitate industrială imediată a devenit de o importanţă crucială pentru dezvoltarea disciplinei individuale de cercetare, ca şi a dezvoltării tehnice a unor grupuri de ştiinţe ca întreg, de vreme ce instrumentele şi tehnicile procură vehiculul de trecere, pentru oameni şi idei, de la o disciplină la alta (de la fizică spre chimie sau biologie, de exemplu). Instrumentele determină tipul de cunoştinţe produse în astfel de ştiinţe: ele fac utilizabil un anumit tip de date, sugerează probleme spre a fi rezolvate cu ajutorul lor, nu numai probleme precis circumscrise, ci şi tipul de soluţie predeterminat ca atare, iar în cele din urmă, maşinile determină natura cercetării şi a cunoştinţelor rezultate.

Într-o ştiinţă tehnificată, relaţia dintre cunoaştere şi instrumentul ei este deci, din punct de vedere teoretic, diferită de cea existentă într-o ştiinţă netehnificată. Diferenţa incriminată a condus la o revizuire radicală a ideii de *experiment* şi *experienţă* aşa cum se prezintă ele în filosofia ştiinţei. Iniţial, a părut mai adecvată gândirea cu instrumente simple de tipul celor utilizate în ştiinţa timpurie, cum erau telescoapele şi microscoapele, unelte „pure" de uşurare a măsurării şi a observaţiei, adică extensii aproape naturale ale facultăţilor obişnuite de investigaţie ale omului. Ele au făcut posibilă teoria că tot ceea ce se observă este „obiectiv", în afară, în lumea ca obiect total independent de procesul observării.

Prin contrast, instrumentele folosite în ştiinţa tehnificată nu mai pot fi concepute ca ajutoare „pure" ale observaţiei, deoarece, într-un anumit sens ele însele generează datele observate. Obiectul observat nu mai este deci independent de tehnica observaţiei, fie în practică, fie în teorie. Un accelerator de particule nu mai este un simplu instrument care permite „vederea" particulelor subatomice, ci este mai degrabă o maşină care, în sensul cel mai propriu, generează particule sub-atomice, din care majoritatea intră în existenţă prin operaţia maşinii. Maşinile automate sunt o parte integrantă a teoriei în conformitate cu care ceea ce este produs şi observat prin intermediul instrumentului, dar în afara teoriei, este fără sens. O astfel de observaţie devine subiect de limitare a principiilor teoretice, ca de exemplu principiul de incertitudine al lui Heisenberg, care exprimă interacţiunea dintre subiectul observator şi obiectul observat[34]. Cu astfel de „maşinării" se acţionează asupra naturii în experimente, mai degrabă decât prin observarea pur pasivă, aşa cum proceda vechea filosofie. Noile concepţii filosofice despre interferenţa tehnologică dintre omul de ştiinţă şi natură au fost dezvoltate în special de Gaston Bachelard[35], dar şi de alţi gânditori.

[34] Max Born, *Interpretarea statistică a mecanicii cuantice*, în: Max Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, trad. de S. Morgenstern şi L. Redlinger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 222 *ş.u.*

[35] Gaston Bachelard, *Raţionalismul aplicat*, în: Gaston Bachelard, *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, 2 vol., trad. de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, vol. II.

Transformarea totală a manierei tehnice de producere a ştiinţei a avut loc numai atunci când procesul tehnificării interne a ştiinţei prin instrumentalizare a fost simultan completat cu procesul paralel al scientificării tehnologiei. Numai atunci tehnificarea ştiinţei a avut loc, permiţând o unificare a ştiinţei şi tehnologiei[36]. Ştiinţa devine tot mai mult interesată de proiecte tehnologice de anvergură, fiindcă acestea constituie o nouă sursă de probleme ştiinţifice, şi produc în mod constant noi descoperiri care cer explicaţie ştiinţifică. Este deci de aşteptat ca o mare parte din progresul ştiinţific să se producă în astfel de domenii.

Tehnificarea ştiinţelor este evidentă chiar şi în ştiinţele sociale începând cu sfârşitul celui de-al doilea război mondial. Utilizarea unor astfel de ştiinţe în ingineria socială se finalizează într-un spectru larg de ştiinţe sociale aplicate sau studii de politică ale căror scopuri de cercetare sunt determinate de cerinţele sociale, ca şi de comenzi politice, stimulate în primul rând de către războiul însuşi şi de nevoia de a controla şi conduce atât ostilităţile postbelice cât şi bunăstarea societăţii. Ceea ce a rezultat a fost o mulţime de ştiinţe dedicate producerii de „cunoştinţe utilizabile”[37].

Fiecare dintre aceste ştiinţe este invariabil bazată pe tehnici de procedură a muncii sistematice, fără să impună însă o anumită tehnologie sau o instrumentalizare extensivă. Se produce astfel, în această ramură a ştiinţelor, fenomenul tehnificării fără tehnologie, iar această particularitate poate să apară şi în unele dintre ştiinţele naturii, în special în cele dedicate studiilor de istorie naturală. Astfel de tehnici procesează un mod de cercetare dezvoltat la început în şcolile academice de un înalt nivel teoretic, analitic sau chiar raţional speculativ. Desprinsă de contextul său teoretic de origine şi orientată spre sarcini practice, o astfel de tehnică poate genera o ştiinţă specială în propria sa prelungire, care adesea primeşte numele tehnicii de constituire: de exemplu cibernetica, analiza sistemelor, analiza input-output, programarea matematică, ştiinţa comunicării, etc.

Tehnicile culegerii şi prelucrării de date statistice sunt aplicate în numeroase studii sociale specializate, în numeroase discipline, de la psihologie (în testele de inteligenţă şi aptitudine) până la antropologia culturală (cercetarea pieţei cu privire la preferinţe şi alegeri). Tehnicile de modelare matematică sunt operaţionale în studiile sociale deschise la formalizare, ca de exemplu, economia sau analiza

[36] Günter Küppers, *On the Relation between Technology and Science-Goals of Knowledge and Dynamics of Theories. The Example of Combustion Technology, Thermodynamics and Fluidmechanics*, în: *The Dynamics of Science and Technology...,* p. 118.

[37] Charles E. Lindblom, David K. Cohen, *Usable Knowledge: Social Science and Social Problem Solving*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 62.

strategică bazată pe teoria jocurilor[38]. Pentru acele tehnici care implică modelarea şi calculul matematic, calculatorul a devenit instrumentul indispensabil de muncă şi de economisire a timpului, dar el impune în mod invariabil propriile sale cerinţe tehnificate asupra tipului de date pe care le poate prelucra. Cuantificarea în ştiinţele sociale este în general relativă la o tehnică disponibilă fără de care nu se poate determina nici raportul şi nici gradul până la care ceva poate fi măsurat.

Numeroase tehnici sunt valabile pentru anumite grade de cuantificare dar există şi domenii rebele la cuantificare unde se utilizează tehnici calitative sau pur şi simplu noncantitative, ca de exemplu tehnicile de interviu, tehnicile de analiză politică, analiza limbajului, interpretarea de text sau cercetarea istorică. Din nefericire însă, tehnicile cantitative utilizate în domeniul ştiinţelor umanului sunt de multe ori o parodie a acelora din alte ştiinţe, ca de exemplu evaluarea frecvenţelor de apariţie a unui cuvânt într-un text literar pentru a-i stabili semnificaţia artistică. „*Oricare ar fi problemele verbale tratate, conceptele fundamentale utilizate de logicieni sunt bazate pe limbajele formalizate, în timp ce lingvistica pură nu poate porni decât de la analiza sistematică uniform intrinsecă a limbajelor naturale. În consecinţă, logica formală şi lingvistica tratează din unghiuri total diferite probleme ca* semnificaţie şi referinţă, intensiune *şi* extensiune *sau* propoziţii existenţiale *şi* univers de discurs*, iar aceste două optici distincte pot fi interpretate ca două moduri de descriere parţială dar fidelă, între care există, după definiţia lui Niels Bohr, o relaţie de «complementaritate»*”[39].

Încercarea ştiinţelor umanului de a îmbrăca o formă derivată din structurile axiomatice fundamentale, de a utiliza metodele academice şi procedurile de publicare ale ştiinţei organizate matematic, eşuează în faţa idealului reducţiei lor la un formalism coerent şi riguros. Beneficiile limitate de idealul de formalizare se reduc, în ştiinţele sociale, la tehnicile şi procedurile numerice pândite de capcanele – în care ştiinţele sociale chiar cad, sau de care abuzează – numite „panaceul matematic” şi „Dumnezeul din maşină”.

3. **Logosul şi „răul din maşină”**

Gândirea antropocentristă se consideră *ca şi cum* ea ar exprima fără încetare tot ceea ce este demn de a fi gândit, şi anume conceptele de *Dumnezeu* şi *om* în

[38] Raymond Boudon, *Modèles et Méthodes mathématiques*, în: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Mouton/UNESCO, Paris, La Haye, 1970, p. 631 *ş.u*.

[39] Roman Jakobson, *La lingvistique*, în: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Mouton/UNESCO, Paris, La Haye, 1970, p. 509.

opoziție cu *răul* ontologic, așa cum au fost moștenite printr-o tradiție cu mult anterioară debuturilor științei moderne, și cu atât mai mult anterioară tezelor tehneștiinței[40].

Cea mai emblematică imagine contemporană a vechii dualități „Demiourgos – Chora" este dualitatea „Dumnezeu și om" , pe de o parte, și „răul ontologic" pe de altă parte ca instrument de substituție a omului cu mașina, în conformitate cu scenariul lui Norbert Wiener, *God and Golem*[41] având ca subtitlu, *A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion* („Comentariu asupra unor puncte de vedere în care cibernetica contrazice religia"), unde autorul redefinește conceptul de *Dumnezeu* ca atotputernic și atotștiutor, prin paradoxul „Poate Dumnezeu să nu poată?"[42]. Pe cale de consecință, este redefinit raportul dintre Creator și creatură – respectiv dintre Dumnezeu și om – după chip și asemănare, ca raport între mașini „care sunt în stare să facă alte mașini după propriul lor chip și asemănare" (*machines are very well able to make other machines in their own image*). În mod similar, este redefinită rebeliunea lui Lucifer și căderea omului, ca un joc (*game*) între Creator și creatură – pe baza *Cărții lui Iov* – respectiv ca o competiție între mașini capabile să învețe din propria lor experiență beligerantă[43], auto-programate să joace la victorie, prin înfrângerea adversarului, fără să țină seama de vreun alt considerent, astfel că victoria este urmărită cu orice preț, chiar exterminând tabăra inițiatorului jocului – în speță pe rebelul Lucifer, sau pe om – dacă condiția ca acesta să supraviețuiască nu este prevăzută explicit în definiția victoriei din regulile după care a fost programat jocul[44].

Paradigma substituției om-mașină a cunoscut o dezvoltare în avalanșă, astfel că, în anii '50, John von Neumann a dezvoltat conceptul de *automat capabil de reproducere* – utilizând principiile ciberneticii inventate de Norbert Wiener – iar în 1967, Umberto Maturana împreună cu Francesco Varela a creat teoria sistemelor autopoietice (auto-creatoare), determinând apariția ciberneticii de ordinul doi, și a științelor complexității, pe baza cărții *The Architecture of Complexity* (1962) a lui Herbert A. Simon, laureat al premiului Nobel pentru economie în 1978. Cibernetica, așa cum s-a dezvoltat ea în faza inițială, până în anii '60 ai secolului trecut, se ocupa de sistemele dotate cu *feedback*, din care s-a desprins Teoria

[40] Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism*", în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*,..., p. 306: „*Numesc faptul de a sta în deschiderea luminatoare a ființei* (*in der Lichtung des Seins*) *ec-sistența omului. Numai omului îi este propriu acest fel de a fi*".

[41] Norbert Wiener, *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1964; trad. rom. de Norbert Wiener, *Dumnezeu și golem*, București, Editura Științifică, 1969.

[42] *Ibidem*, p. 6.

[43] Norbert Wiener, *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1964, p. 16–17.

[44] Norbert Wiener, *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1964, p. 60.

Generală a Sistemelor care a marcat decisiv drumul către apariţia Ştiintelor Complexităţii, cum ar fi: *inteligenţa artificială* (Simon şi Newell), *dinamica sistemelor* (Forrester), *sinergetica* (Hoken), *teoria catastrofelor* (René Thom), *teoria sistemelor vagi* (Zadeh) ş.a., fiecare dintre acestea dezvoltând cunoştinţele despre sistemele complexe dintr-un anumit punct de vedere sau într-o anumită direcţie. E. Milerton-Kelly (2003) distinge, într-o retrospectivă privind dezvoltarea Ştiinţelor Complexităţii, cel puţin cinci componente importante: 1) concepţia despre sistemul adaptativ complex şi complexitate, dezvoltată la Institutul Santa Fe (S.U.A.), prin lucrările lui S. Kauffman – 1993, 1995, 2000; J. Holland 1995, 1998; Chris Langton şi Murray Gell-Mann 1994; 2) concepţia lui Axelrod despre complexitate şi cooperare în procesele de adaptare şi autoorganizare – Axelrod 1990, 1997; Axelrod şi Cihen 2000; 3) modelarea şi simularea pe calculator a complexităţii – Casti 1997; Bonabeau ş.a. 1999; Epstein şi Axtel 1996; Ferber 1999; 4) concepţia privind structurile disipative şi sistemele care funcţionează departe de echilibru – Prigogine şi Stengers 1985; Nicolis şi Prigogine 1989; sistemele autopoietice şi cibernetica de ordinul doi – Maturana şi Varela 1992; N. Luhman 1995; 5) teoria haosului şi a sistemelor haotice – Gleick 1987. Un moment distinct îl reprezintă prima încercare de unificare a diferitelor ştiinţe ale complexităţii, întreprinsă de St. Wolfram, care publică o lucrare voluminoasă, intitulată *A New Kind of Science* (2002), în care se includ diferitele tendinţe apărute până în anul 2000 în acest domeniu, fără însă a reuşi să creeze până acum o teorie unificatoare acceptată de toţi cei care, într-un fel sau altul, abordează conceptul fundamental de *sistem adaptativ complex*.

Cel mai adesea noile tehnologii constituie noi forme de viaţă în coliziune cu cele tradiţionale, aşa cum există o incompatibilitate de comunicare între un călător pedestru şi unul relativist. Desigur este de dorit o fenomenologie metafizică a practicii tehnice – apreciază Langdon Winner – capabilă să demonstreze cum dezvoltarea tehnologică antrenează restructurarea formelor de activitate zilnică, de la habitudinile individuale, la percepţii şi concepte despre sine, la relaţii sociale şi graniţe morale care guvernează înţelegerea şi comportamentul cotidian. S-ar pune astfel bazele unui nou concept de determinism individual şi social, prin construirea unui sistem tehnic care implică fiinţe umane ce operează ca părţi ale unui întreg pentru reconstrucţia parţială a relaţiilor şi rolurilor sociale. „*Chiar simplul act de utilizare a tipurilor de maşini, tehnici şi sisteme disponibile generează modele* (*patterns*) *de activităţi şi aşteptări care devin foarte curând „o a doua natură" pentru noi... Astfel, lumea noastră devine curând una în care telefonia, automobilul, iluminatul electric sunt forme de viaţă în sensul că viaţa ar fi greu de conceput fără ele*"[45].

[45] Langdon Winner, *Technologies as Forms of Life*, în: R. S. Cohen and M. W. Wartofsky (eds.), *Epistemology, Methodology and the Social Sciences*, Dordrecht Reidel Publishing Company, 1983, p. 254.

Noile forme tehnologizate de viaţă sunt atât de radical deosebite de cele tradiţionale încât alterează în mod fundamental condiţiile vieţii însăşi. Ca exemplu, Winner citează modul de viaţă al unui programator de calcul (descris de Joseph Weizenbaum), care vieţuieşte ca o anexă a computerului, într-o lume total separată de lumea reală[46]. Teoretizarea acestor noi forme de viaţă tehnologică – adică dezvoltarea unei consistente filosofii a tehnologiei – ar trebui să înceapă, după Winner, cu examinarea critică a naturii şi semnificaţiei ajutoarelor artificiale ale activităţii umane, împărţite în trei categorii fundamentale: (1) instrumente cu care „***facem*** *lucrurile să meargă*"; (2) instrumente pe care le utilizăm, interacţionând cu ele cu ocazia dobândirii scopurilor pe care le intenţionăm; (3) instrumente cu care producem drept consecinţe alte lucruri. Pornind de la aceste distincţii, se poate constata cum se modifică ideea convenţională despre tehnologie, datorită faptului că tehnologiile produc structuri pentru activitatea umană pe care o remodelează până la niveluri care ating viaţa morală şi politică. Astfel, „*sisteme artificiale înalt sofisticate au început să concureze instituţiile politice ca surse de putere, de ordine, de autoritate, de loialitate în modalităţi anterior necunoscute... implicându-se pe larg în condiţionarea vieţii morale şi politice*"[47].

Pe de altă parte, o nouă metafizică a naturii care se conturează deja în cadrul filosofiei americane a ştiinţei prin contribuţia unor autori ca John J. Compton, al cărui proiect de reinventare a filosofiei naturii este văzut ca o încercare de a formula un răspuns la următoarele întrebări: există un mod propriu-zis filosofic de abordare a naturii? Şi dacă există, cum se raportează el la ştiinţă? În sfârşit, în ce măsură categoriile cantitative ale ştiinţei lasă loc prezenţei omului în natură?[48] Pericolele care pândesc extremele sunt ca prima să ignore cu desăvârşire ştiinţele şi tehnicile şi să nu gândească decât în termeni de *societate, drept, politică* sau *cultură*; iar a doua extremă, să se identifice cu un evoluţionism tehno-bio-cosmic sau cu un ecologism naturalist, orb faţă de propriul său caracter ideologic, ca şi faţă de riscurile politice care provin din absenţa unei reflecţii teologico-filosofice proprii.

[46] Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason*, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1976, p. 112.

[47] Langdon Winner, *op. cit*., p. 251.

[48] John J. Compton, *Reinventing the Philosophy of Nature*, în: „Review of Metaphysics", vol. XXXIII, No. 1, Sept. 1979.

DESPRE FIINȚĂ (*WUĞŪD*) ŞI ESENȚĂ (*MĀHIYYA*) ÎN METAFIZICA LUI AVICENNA

LOREDANA BOŞCA[1]

În lucrarea intitulată *Gândirea Evului Mediu*, în care istoria culturală a medievalității, ca experiență a gândirii, este reaşezată în cadre cu totul surprinzătoare, Alain de Libera susține că traducerea latinească a tratatului de metafizică al lui Avicenna „este cea dintâi operă filosofică însemnată care a ajuns în Occident. Se uită prea des că latinii l-au cunoscut pe Avicenna înainte ca Aristotel să fie tradus integral. În realitate, dacă au existat în secolul al XIII-lea o filosofie şi o teologie «scolastice», aceasta se datorează în primul rând faptului că Avicenna a fost citit şi exploatat încă de la sfârşitul secolului al XII-lea. Aşadar, *Avicenna şi nu Aristotel a inițiat Occidentul în filosofie*"[2]. În completarea celor spuse de medievistul francez, considerăm că „momentul Avicenna" a însemnat pentru filosofia occidentală nu numai posibilitatea apariției şi închegării unor metafizici plurale, dar şi instituirea unui tip de *onto-teologie*, după expresia consacrată de Heidegger, care amalgamează tradiția filosofiei elenistice cu istoria intelectuală, dificilă şi contradictorie, a raționalismului religios specific *kalam*-ului[3].

Scopul studiului nostru este tocmai acela de a investiga *specificitatea* metafizicii avicenniene prin analiza celor două concepte esențiale care o configurează: *ființă*, *ființare* sau *existență* (*wuğūd*) şi *esență* (*māhiyya)*. O astfel de analiză implică finalmente cercetarea *raportului dintre ființă şi esență*, raport adânc înrădăcinat în tradiția filosofică occidentală a ontologiei aristotelice şi deopotrivă a filosofiei şi *kalam*-ului islamice, însă nu face obiectul explicit al prezentului studiu, ci al unuia viitor. Rațiunea pentru care am ales să investigăm aceste concepte

---

[1] Conf. univ. dr., Universitatea Spiru Haret, Bucureşti.

[2] Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Timişoara, Amarcord, 2000, p. 48.

[3] *Kalam*-ul nu are un corespondent propriu-zis în tradiția creştină occidentală. De aceea, nu vom utiliza, pentru a-l denumi, sintagma *teologie islamică*. Deşi orientarea sa este teologică, cele mai multe dintre subiectele sale sunt filosofice (epistemologice, cosmologice, metafizice). Mai mult decât atât, abordarea sa este raționalistă, logică, iar metoda sa de cercetare este una filosofică. De aceea, fundamentul epistemologic şi rolul *kalam*-ului în cultura islamului clasic şi modern sunt considerabil diferite în raport cu cele ale teologiei creştine. Pentru o analiză detaliată a temei: Loredana Boşca, *Raportul dintre falsafah şi kalam în filosofia islamică*, „Analele Universității Spiru Haret", 12, Bucureşti, Fundația *România de Mâine*, 2010, p. 81-95.

avicenniene constă, în primul rând, în destinul acestora în scolastica occidentală târzie. Interesul actual faţă de acest subiect este confirmat şi de dezbaterile moderne şi contemporane asupra conceptului de existenţă, mai ales în filosofiile care au analizat critic teza existenţei ca predicat (Kant, Russell, Moore), dar şi în tradiţia post-avicenniană a filosofiei islamice care supravieţuieşte până astăzi în cultura persană.

Se ridică o primă întrebare: este Avicenna al occidentalilor – aşa numitul *Avicenna Latinus* – şi Avicenna al persanilor? În acest sens, un alt motiv pentru care am ales acest subiect îl reprezintă convingerea că celebra „distincţie" avicenniană dintre esenţă şi fiinţă a fost interpretată denaturat în Occidentul latin: 1) datorită sensurilor care s-au acordat acestor două concepte (asimilate în scolastica latină cu *esse* şi *essentia*) şi 2) datorită preluării schemei interpretative a lui Averroes care nu cunoaştea întregul *corpus* al operei lui Avicenna atunci când a articulat critica amintitei distincţii şi a tezei care ar fi decurs din ea: afirmarea existenţei ca accident al esenţei. Plecând de la această paradigmă hermeneutică, o pleiadă de scolastici occidentali – Toma din Aquino, Henri din Gand, Duns Scotus, William Ockham *et al.* – au interpretat, criticat sau dezvoltat pe alte paliere distincţia dintre *essentia* (esenţă) şi *ens* (fiind) la Avicenna, exprimând nu de puţine ori impropriu adevăratele intenţii filosofice ale gînditorului persan atît cu privire la semnificaţia termenilor implicaţi în raport, cât şi cu privire la tipul acestui raport. Să reţinem, aşadar, că abordările scolasticilor occidentali reprezintă o *posibilă* lectură a metafizicii avicenniene, nicidecum una exhaustivă.

Prin urmare, înţelegerea faptului că receptarea metafizicii avicenniene în Occident s-a înfăptuit plecând de la cunoaşterea parţială a operei filosofului persan (care nu fusese tradusă integral în limba latină), de la traducerea aproximativă a sensurilor metafizice ale termenilor filosofici arabi şi în acord cu spiritul criticii întreprinse de Averroes, Al-Gazali sau de Toma din Aquino, este un semnal de alarmă pentru istoricul filosofiei medievale. Din nefericire, lectura tratatelor, studiilor şi articolelor dedicate acestei problematici, elaborate de specialişti occidentali din universităţi cu renume, relevă preponderent o aceeaşi direcţie interpretativă: metafizica avicenniană este calificată potrivit ecourilor pe care aceasta le-a avut în tradiţia scolastică occidentală, ignorându-se în mare parte scolastica orientală, mai exact acel segment al istoriei filosofiei persane care a păstrat şi îmbogăţit metafizica avicenniană. Despre parcursul teoriei avicenniene privind esenţa şi fiinţarea în şcolile de gândire persane, mai ales în Şcoala din Ispahan din secolul al XVI-lea, occidentalii nu ştiu mai nimic, rămânând inevitabil tributari perspectivei averroiste sau criticii lui Al-Gazali (şi ea greşit interpretată în Occident), atunci când nu s-a întâmplat să o reducă la „variantele" ei din tradiţia tomistă sau neotomistă. Din acest punct de vedere,

analizele întreprinse de Corbin[4] şi de Nasr[5] sunt printre puținele surse pe care le avem la dispoziție pentru a recupera avicennismul persan şi pentru a depăşi viziunea relativizantă a avicennismului latin.

În lucrările specialiştilor occidentali dedicate subiectului, problema raportului dintre ființă (*wuğūd, esse*) şi esență (*māhiyya, essentia*) a fost plasată în cadrul unor direcții filosofice constituite independent una de alta, dar având ca element comun un *corpus* de concepte, idei şi modele peripatetice şi neoplatonice[6]. Prima direcție a fost identificată în spațiul filosofiei şi teologiei medievale creştine, prin Boethius şi Gilbertus Porretanus, iar cea de-a doua în filosofia arabă, prin Al-Farabi, Avicenna şi Averroes. Toma din Aquino este prezentat ca un gînditor care a fructificat abordările anterioare şi a încercat să rezolve dificultățile aplicării teoriei avicenniene despre esență şi ființă la teologia creştină, utilizând un instrumentar filosofic şi critic împrumutat de la Boethius şi Averroes. Rezultatul: formularea a ceea ce neotomiştii numesc „distincția reală" dintre esență şi ființă. Astfel, dezbaterile scolastice iscate în jurul raporturilor posibile ale esenței cu ființa (sau cu existența lucrurilor create) au determinat conturarea a trei modele interpretative, pe care le vom sintetiza astfel: 1) esența şi existența sunt distincte în mod real (la Toma din Aquino[7] şi Giles al Romei[8]); 2) esența şi existența sunt identice, dar conceptual distincte (la Siger din Brabant[9] şi Godefroid din Fontaines[10]) şi 3) esența şi existența sunt distincte într-un anumit mod, dar nicidecum real (Henri din Gand, Iacob din Viterbo[11],

[4] H. Corbin, *Istoria filosofiei islamice*, Bucureşti, Herald, p. 199-207.

[5] S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York, 2006, p. 63-107.

[6] R. Wisnovsky, *Avicennian Metaphysics in Context*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2003, p. 21-145.

[7] Thomas Aquinas, *Despre fiind şi esență*, traducere, studiu introductiv, note, comentarii şi referințe bibliografice de Eugen Munteanu, Iaşi, Polirom, 2008; R. E. Houser, *The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas*, în R. E. Houser (ed.) *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer,* Notre Dame, Notre Dame Press, 2007, p. 74–108.

[8] John Wippel, *The Relationship Between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo*, în P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, p. 134–136; *idem*, *Essence and existence,* în Robert Pasnau (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy,* vol. II, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2010, p. 622-623.

[9] Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne,* Paris, Vrin, 2005, p. 49–52.

[10] John F. Wippel, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, în J. A. Aertsen *et al.* (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts,* Berlin, De Gruyter, 2001, p. 359–389.

[11] Mark Gossiaux, *James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence*, în „Augustiniana", 49, 1999, p. 73–107.

Duns Scotus[12] şi William Ockham[13]). Acestea sunt, în general, şi paradigmele interpretative în perimetrul cărora medieviştii occidentali cuantifică până în prezent teoria avicenniană corespondentă.

Ce le lipseşte, însă, acestor abordări pentru a oferi o reflectare completă a tezelor metafizice avicenniene şi, în special, a concepţiei despre fiinţă/fiinţare (*wuğūd*) şi esenţă (*māhiyya*)? Prima lacună vizează istoria conceptului *wuğūd* în filosofia şi gnosticismul islamic. Ne referim aici nu numai la şcolile *kalam*-ului (*ash'arit* şi *mu'tazilit*), ci şi la filosofii şi teologii ismaelieni, la teosofii iluminării sau la sufiţi. A doua lacună constă în ignorarea semnificaţiei termenului *wuğūd* în filosofia islamică post-avicenniană, mai ales în peripatetismul profesat de Al-Tusi sau de reprezentanţii Şcolii din Ispahan, care au beneficiat şi de interpretarea metafizicii avicenienne întreprinsă de Suhrawardi. Numai o astfel de abordare ar asigura trecerea de la profilul spiritual îngust al lui *Avicenna latinus* la cel mai cuprinzător al lui *Avicenna...Persanus*. Acest proiect de anvergură reprezintă o sarcină dificilă pentru medieviştii occidentali actuali, dar şi pentru cei islamici, imaginându-ne că soluţia poate veni mai degrabă prin efortul celor din urmă, în special al participanţilor la o dublă cultură, islamică şi occidentală.

Cu toate acestea, obiectivul nostru nu este acela de a întocmi harta detaliată a tuturor direcţiilor în care a evoluat teoria avicenniană despre *wuğūd* şi *māhiyya*. Ne-am propus numai să clarificăm semnificaţia acestor două concepte în metafizica lui Avicenna, ţinând seama, în măsura în care sursele de informare ne permit acest lucru, şi de semnificaţiile pe care acestea le-au căpătat în textele filosofilor persani ulteriori, mai cu seamă în teosofia lui Mulla Sadra.

În ce îl priveşte filosofia lui Avicenna, vom încerca să arătăm că nu putem vorbi despre un *raport singular* între *wuğūd* şi *māhiyya*, ci numai despre *raporturi plurale*, reperabile doar prin analiza modalităţilor fiinţei şi a diferitelor accepţii pe care le-a atribuit esenţei în scrierile sale metafizice. Pe de altă parte, complexitatea semnificaţiei acestor două concepte în limba arabă şi în filosofia avicenniană explică preferinţa noastră pentru sintagma „*raport* între esenţă şi existenţă", şi mai rar pentru cea de „*distincţie* între esenţă şi existenţă" („distincţia", cum este ea înţeleasă în filosofia occidentală, poate merge de la *lipsă de asemănare* până la *deosebire radicală*).

Înainte de toate, trebuie să lămurim care au fost motivele pentru care problema raportului dintre esenţă şi existenţă a înregistrat o istorie considerabilă care a debutat în ontologia lui Aristotel şi a continuat să fie o temă de interes în

[12] A.J. O'Brien, *Duns Scotus' Teaching on the Distinction between Essence and Existence*, în „New Scholasticism", 38, 1964, p. 61–77.

[13] Armand Maurer, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999, p. 60–62.

lucrările istoricilor filosofiei, logicienilor, ontologilor şi chiar filosofilor ştiinței occidentali şi islamici până astăzi. Concepția lui Avicenna a reprezentat, fără îndoială, un moment de cotitură în construcția metafizicii şi deopotrivă în istoria filosofiei universale.

Au existat, aşadar, cel putin două rațiuni care au favorizat investigarea filosofică a raportului dintre esență şi ființă (ființare sau existență) întreprinsă de filosofii arabi şi persani, precum şi de gânditorii occidentali de limbă latină. Prima rațiune a constituit-o necesitatea apărută în sânul teologiei creştine şi al *kalam*-ului de a explica regimul metafizic al entităților materiale şi imateriale, într-o modalitate care să le distingă ferm de absoluta simplitate şi unicitate a ființei divine, dar şi din pricina consecințelor inacceptabile ale tezei compunerii „inteligențelor" sau „substanțelor separate" din materie şi formă. Al doilea motiv l-a constituit nevoia de a stabili o distincție clară între ființa divină, înțeleasă ca ființă necesară, unică, necauzată, şi celelalte fiinduri a căror existență depinde de „altceva" decât de ele însele. În perioada scolasticii occidentale, o serie de scrieri elaborate de Toma din Aquino, de Giles al Romei sau de Henri din Gand au avut ca obiect raportul dintre ființă şi esență, întrebându-se dacă această distincție este una reală, una conceptuală sau de alt gen. În spațiul filosofiei şi *kalam*-ului islamic, teza unicității divine şi o anumită concepție despre existența lucrurilor create, despre care vom vorbi, au asigurat permanența discuțiilor despre *wuğūd***.** Şi într-un caz, şi în celalalt, miza confruntării a fost considerabilă: stabilirea regimului lumii create şi a statutului său contingent, în cadrul unei înțelegeri particulare a posibilului şi a ființei necesare.

În privința filosofiei occidentale, trebuie amintită, mai mult pentru cultura istorico-filosofică a problemei şi nu pentru că Avicenna ar fi avut cunoştință de ea, una dintre sursele latine consacrate care se află în *De hebdomadibus (Despre cele şapte reguli)* a lui Boethius. Este vorba despre un fragment al *Articolelor teologice* redactat în jurul anului 520, care conține o serie de enunțuri-tip axiomă al căror scop este de a distinge între *fiind* sau *ceea ce este* (*id quod est*) şi *ființă* (*esse*): „Există o deosebire între *ființă* şi *ceea ce este*, căci *ființa* nu este propriu-zis (*diversum esse et id quod est: ipsum enim esse nondum est*), pe când *ceea ce este*, de îndată ce a primit forma de a fi, este şi subzistentă (*at vero quod est, accepta essendi forma, est atque constitit*). […] Tot ceea ce este participă la ceea ce este ființă cu scopul de a fi, însă participă la un altul pentru *a fi ceva anume* (*omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit*) […] Orice realitate simplă are *ființa sa* şi *ceea ce este* ca unitate (*omne simplex esse suum et id quod est unum habet*). În orice realitate compusă, una este *ființa*, alta este *ceea ce este* (*omni composito aliud est esse aliud ipsum est*)"[14].

[14] Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna, Averroes, Siger din Brabant, Dietrich din Freiberg, William Ockham, *Ce este un lucru?Dispute despre fiind şi esență*, traducere în limba

În fragmentul citat, Boethius notează, rând pe rând, deosebirile dintre ființă şi fiind. Existentul, pentru *a fi*, trebuie să participe la ființă, să posede o natură compusă şi să primească accidentele, în vreme ce ființa este concepută ca o natură simplă, necompusă. În interpretarea lui Baumgarten, textul lui Boethius trimite la „o compoziție a lucrului (*id quod est*) cu *ceva* ce primeşte din partea ființei (*esse*), adică o *formă de a fi* (*essendi forma*)", trebuind să investigăm „ce este această *forma essendi*, cea care este dată de ființa supremă şi face fiindul să fie ceea ce este?"[15]. Concluzia sa, convergentă cu a lui P. Hadot[16], este că *forma essendi* desemnează un al doilea sens al ființei: „fiindul *este* când primeşte propria *formă de a fi*, când preia maniera sa proprie de *a exersa actul ființei"*[17]. Cu rare excepții, interpreții moderni consideră că Boethius nu a avut intenția manifestă de a distinge între esență şi ființare ca între două principii intrinseci ale ființei. În fond, ar fi vorba doar despre o distincție între entitatea concretă, lucru (*id quod est*) şi forma pe care acesta o împărtăşeşte (*esse*)[18]. Alții, precum Nash-Marshall[19], identifică aici cunoscuta distincție aristotelică între substanța primă (*id quo est*) şi substanțele secunde (*esse*). Dacă adoptăm interpretarea lui Hadot, atunci îl putem considera pe Boethius o sursă importantă pentru edificarea distincției dintre existență şi esență în scolastica occidentală. Singura concluzie certă pe care o putem extrage din analiza textului boețian este aceea că, pentru a explica ființarea individualelor concrete, invocarea esenței pare insuficientă.

Aşadar, dacă Boethius, în secolul al VI-lea, şi Gilbertus Porretanus[20], în secolul al XII-lea, au investigat raportul dintre *esse* (ființă) şi *id quod est* (ceea ce este), respectiv dintre *esse (*ființă) şi *ens* (fiind), în viziunea celor mai mulți exegeți occidentali Avicenna ar fi construit, în schimb, în secolul al XI-lea, o ontologie

---

română, notă introductivă, note şi studiu de Alexander Baumgarten, ediție bilingvă, Iaşi, Polirom, 2011, p. 16-19. Pentru o altă variantă în limba română: Boethius, *Tratate teologice*, traducere de O. Gordon şi B. Tătaru-Cazaban, Iaşi, Polirom, 2003, p. 66: „*A fi* este diferit de *ceea ce este* (*diversum est esse et id quod est*); căci *a fi* însuşi nu este încă (*ipsum enim esse nondum est*), pe când *ceea ce este* este şi subzistă odată ce a primit forma de *a fi* (*at vero quod est accepta essendi forma est atque constitit*) […] Tot *ceea ce este* participă la *ceea ce este a fi* pentru a ajunge să fie (*omne quod est participat eo quod est esse ut sit*). Pentru tot ce e simplu, *a fi*-ul său şi *ceea ce este* sunt una (*omne simplex esse suum et id quod est unum habet*). Pentru orice compus, una e *a fi*, alta e *el însuşi* (*omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*)".

[15] Alexander Baumgarten, *Poziția tratatului* Despre Fiind şi Esență *al lui Dietrich din Freiberg în dialogul filosofic cu omonimul său tomist,* în „Analele Universității Creştine *Dimitrie Cantemir*", Seria Istorie – Serie nouă, 1, 3, Bucureşti, 2010, p. 72.

[16] P. Hadot, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce,* în „Les études classiques", XXXVIII, 1968, pp. 154.

[17] Alexander Baumgarten, *op. cit,* p. 72.

[18] M.-D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1926, p. 142–145; John Marenbon, *Boethius,* Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 88–90.

[19] S. Nash-Marshall, *Participation and the God: A Study in Boethian Metaphysics*, New York, Crossroad, 2000, p. 234.

[20] *Gilberti Porretae Commentaria in librum Boetii quomodo substantiae bonae sint,* în *Patrologia latina*, vol. 64, coll. 1317-1319.

intens esențializantă centrată pe o asumpție majoră: posibila autonomie a esenței (*essentia*, *māhiyya*) în raport cu existența (*esse*, *wuğūd*). Această interpretare, recognoscibilă la scolasticii latini, conferă esenței lucrului un gen de realitate de sine stătătoare, distinctă de ființarea lui concretă.

Intens studiată de către medievişti, chestiunea referitoare la asertarea unei reale distincții între existența şi esența lucrurilor concrete ar conduce inevitabil la asertarea existenței ca accident. Goichon[21] consideră că pentru Avicenna distincția este reală, în sensul că esența este privilegiată în raport cu existența. În ce priveşte existența, aceasta este privită ca un accident al substanței în relație cu esențele sale. Această lectură este contestată de P. Morewedge, care nu acceptă teza distincției reale dintre esență şi existență în metafizica avicenniană[22], ci doar a uneia conceptuale. Sarah Pessin[23], alături de Fazlur Rahman[24], nu găseşte temeiuri pentru a susține că Avicenna ar fi afirmat literalmente că existența este un accident. Alți specialişti consideră de-a dreptul absurdă înțelegerea existenței ca un accident în raport cu esența, întrucât cea din urmă ar trebui identificată cu substanța. Ce ar semnifica, atunci, preexistența esenței? Pe de altă parte, concepția lui Avicenna a fost interpretată ținându-se cont şi de critica exprimată de unul dintre oponenții săi majori: Averroes[25]. Catarina Bello investighează, de pildă, posibila distincție din perspectiva criticii întreprinse de Averroes, întrebându-se dacă nu cumva conceperea esenței ca independentă de existență nu este determinată de anumite formulări ambigue ale lui Avicenna care susține, pe de o parte, că existența este un inteligibil prim ce nu poate fi reductibil *la* sau explicabil *prin* alte concepte, şi, pe de altă parte, că existența este un accident (*a'rad*). Dacă existența ar fi un accident, ea ar putea fi înțeleasă doar prin esența unei substanțe prime, întrucânt accidentul nu poate exista în lipsa substanței.

Analiza dezvăluie şi un paradox. Deşi esența şi existența sunt concepute ca „distincte", acestea se dovedesc inseparabile şi rezistente la orice tentativă de a le investiga separat, idee pe care Alain de Libera a exprimat-o destul de clar: „Ontologia lui Ibn Sina este construită pe o dublă afirmație: pe cea a distincției dintre lucru şi existență şi pe cea a inseparabilității lor"[26]. Existența este

[21] A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne),* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, p. 136-139.

[22] F. Cunningham, *Averroes vs. Avicenna on Being*, în „New Scholasticism", 48, 1974, p. 185-218.

[23] S. Pessin, *Proclean 'Remaining' and Avicenna on Existence as Accident. Neoplatonic Methodology and a Defense of Pre-Existing Essences*, în J. Inglis (ed.), *Medieval Philosophy and the Classical Tradition In Islam, Judaism and Christianity,* London, Routledge, 2002, p. 151.

[24] F. Rahman, *Essence and Existence in Ibn Sina; The Myth and the Reality*, în *„Hamdard Islamicus"*, IV, 1, 1981, p. 3–14.

[25] A. García Marqués, *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos*, în „Anuario Filosófico", XX, 1, Universidad de Navarra, 1987, p. 73-104; F. Cunningham, *op. cit*., p. 195-196.

[26] Alain de Libera, *L'Art des généralités. Théorie de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 598.

caracterizată întotdeauna modal, iar natura sa modală derivă din natura modală a esenței. În această manieră şi trebuie înțelese, după cum vom vedea, conceptele avicenniene de *posibilitate* şi *existent necesar*.

Pe de altă parte, sursele raportului dintre esență şi ființare la Avicenna au fost identificate fie în filosofia platoniciană (în germene) şi aristotelică (în mod explicit)[27], fie în teologia speculativă a *kalam*-ului, mai cu seamă *mu'tazilit* (care ar fi susținut ideea preexistenței esenței în raport cu ființarea)[28]. În ce ne priveşte, susținem teoria avansată de J. Jolivet[29] şi preluată de R. Wisnovsky[30] potrivit căreia Avicenna ar fi fost influențat major de disputele *kalam*-iste în jurul semnificației conceptului de *lucru*, convertind distincția dintre *lucru* şi *existență* în distincția dintre *esență* şi *existență*. Vom întreprinde o analiză separată a concepției avicenniene despre „lucru" (*šay*), lămurind de pe acum că semnificația acestui termen este diferită de cea pe care o cunoaştem noi. Semnificând natura adevărată şi comună a tuturor entităților concrete (similar conceptului de *certitudo* din limba latină), „lucrul" trebuie distins de individualul sau de entitatea care ființează în realitate, adică de *fiind* (*mawğūd*). Pe scurt, fiindul (*mawğūd*) este existentul concret, în vreme ce „lucrul" este o *natură* care face ca fiindul să fie ceea ce este, adică un soi de *esență* a oricărui existent individual. Prin urmare, *lucrul* (*al-šay*) este conceput ca desprins de orice materialitate, având caracterul unui inteligibil, unei esențe.

În fond, ca filosof, dar şi ca mistic, Avicenna a încercat să articuleze elementele filosofiei aristotelice cu cele ale *kalam*-ului pentru a demonstra că Unul, ființa necesară în sine (*wāğib al-wuğūd bi-dhātihī*) poate fi considerat *principiul* ființei însăşi. De vreme ce metafizica se concentrează chiar asupra problemei principiului, conceptele de materie, formă, act şi potențialitate, utilizate de Aristotel pentru a-şi expune propria teorie despre cauze, sunt – în metafizica lui Avicenna – principii explicative pentru tot ceea ce există. Punctul de cotitură în analiza filosofului persan ține de concepția asupra *esenței* (*māhiyya*), mai precis de modalitatea în care o defineşte şi de raportul pe care îl stabileşte între aceasta şi existența reală a lucrurilor: 1) esența există în individuale şi le determină tipul;

---

[27] A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne),* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, p. 132 ; R. Wisnovsky, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (shay'iyya)*, în „Arabic Sciences and Philosophy", 10, 2, 2000, p. 181-200; David. B. Burell, *Avicenna (Ibn Sīnā)*, în Jorge J. E. Gracia şi Timothy B. Noone, *A Companion to Philosophy in the Middle Age*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 196-209.

[28] J. Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*, în J. Jolivet et R. Rashed (eds.) *, Études sur Avicenne,* Paris, Societe d'Edition *Les Belles Lettres*, 1984, p. 18.

[29] J. Jolivet, *op. cit*., p. 24: „[…] c'est dans le *kalam* que s'est préparée sa doctrine de l'essence, qui est sans doute l'élément principal de son ontologie".

[30] R. Wisnovsky, *Avicenna and the Avicennian Tradition*, în Peter Adamson şi Richard C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 105-114.

2) esența are calitatea de a fi împărtăşită de mai multe lucruri şi 3) esența poate fi înțeleasă sau cunoscută în sine.

Aceste distincții exploatează, în fond, ambiguitatea concepției aristotelice despre substanță, care oscilează constant între lucrul individual existent (Socrate sau *substanța primă*) şi genul care îl caracterizează (ființă umană sau *substanță secundă*). Ceea ce distinge substanța secundă de substanța primă nu ține de esență în sine, ci de regimul ei diferit de a fi. În sine, *esența este pur şi simplu esență*, fiind predicată despre un individual pentru a-l localiza în arealul ființei: nu este nici universală, nici particulară, nici singulară, nici plurală, nici prezentă în realitate, nici concept al minții, dar putând fi oricare dintre aceastea[31]. În sintagma avicenniană „cabalitatea este doar cabalitate" (*equinitas* la latini), care a făcut istorie ulterior, adică ea exprimă esența calului indiferent dacă ştim sau nu ce trebuie să îi adăugăm pentru a o converti fie în ideea genarlă de cal, fie în „cal" în sens actual. Prin urmare, „cabalitatea" poate fi ataşată condițiilor de existență într-un cal „actual" sau nu, dar acest lucru nu se poate produce datorită acțiunii „voluntare" a „cabalității" însăşi, ci numai a ființei necesare care îi atribuie efectiv condițiile de existență. Avicenna lămureşte astfel modalitatea în care relația primitivă de predicație reflectă structura realității, chestiune rămasă neclară în filosofia Stagiritului. Însă, spre deosebire de Aristotel, filosoful persan acordă ființare adevărată, nu doar presupusă, tuturor celor care sunt.

Tot ceea ce există, există datorită esențelor care primesc existența, însă cunoaşterea esențelor (*māhiyya,* tradus in latină prin *essentia*) nu oferă răspuns la întrebarea „de ce ființează lucrurile în felul în care ființează?". Avicenna distinge, după cum vom vedea, nu numai între *lucru* (šay) şi fiindul concret (*mawğūd),* dar introduce în discursul metafizic şi o noțiune complet originală: *šay'iyya*, termen pe care îl vom traduce prin *substanțietate* (literal înseamnă „*obiect-itate*"), negăsind în limba română un cuvânt mai potrivit pentru a reda ceea ce în limba engleză este preluat ca *thingness*, iar în limba franceză ca *choséité*. Avicenna nu este interesat să cerceteze faptul evident prin sine că fiindurile contingente primesc ființă şi, astfel, ajung să existe într-adevăr, ca rezultat al generării prin nişte cauze care pot fi identificate şi cunoscute. Ceea ce îl preocupă este sondarea acestui proces surprinzător de *în-ființare* sau de intrare în existență care le permite lucrurilor să devină *ceea ce sunt realmente* şi nu lucruri de alt gen.

Păstrând distincția aristotelică dintre diferitele sensuri ale ființei, Avicenna – şi Al-Farabi înaintea lui – au considerat că trebuie să diferențiem nu numai determinațiile conceptuale care definesc adevărata ființă a unui individual concret de ființarea acelui individual (deci *esența* de *ființare*, la nivel pur logic sau

[31] J. Jolivet, *From the Beginnins to Avicenna*, în John Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998, p. 43.

gnoseologic), ci să diferenţiem şi între adevărata fiinţare a individualului concret şi fiinţa sa particulară care este esenţa sa (deci între *fiind şi esenţă,* la nivel metafizic). Această teorie pare o reminiscenţă a distincţiei din *Analitica secundă* II,7, 92b10, potrivit căreia „esenţa omului şi faptul că omul există sunt lucruri deosebite” [32] („ceea ce este lucrul” şi „dacă lucrul există”) şi nu putea afla un mediu mai potrivit de evoluţie decât metafizica şi teologia elaborate de gânditorii arabi şi persani medievali.

Totuşi, trebuie precizat încă de la început că Avicenna a distins radical între studiul fiinţei din punct de vedere teologic şi studiul fiinţei din perspectiva ontologiei. În opinia sa, obiectul metafizicii este „fiindul ca fiind” (*al-mawğūd bi-mā huwa mawğūd*), „*fiinţa în sens absolut* şi nu fiinţa absolută”. De aceea, pentru a înţelege concepţia sa despre fiinţă, este necesară o incursiune în terminologia filosofică arabă şi persană, străduindu-ne să clarificăm şi opţiunile noastre în privinţa traducerii conceptelor esenţiale ale metafizicii avicenniene. Abia apoi putem lămuri concepţia filosofului persan despre obiectul şi structura metafizicii, despre aspectele transcendentale ale fiinţei (pe care le-am numit modalităţi ale fiinţei: necesarul, posibilul şi imposibilul) şi despre multiplele accepţii ale esenţei.

Dificultăţi şi particularităţi ale terminologiei filosofice în arabă

Analiza conceptului de fiinţă, fiinţare sau existenţă *(wuğūd)* în filosofia islamică (arabă şi persană) întâmpină o serie de dificultăţi şi de neclarităţi. Există cel puţin trei aspecte care trebuie luate în considerare dacă ne dorim să investigăm sensurile multiple ale fiinţei în metafizica avicenniană: 1) faptul că în limba arabă copula lipseşte cu desăvârşire; 2) faptul că în *falsafah* (filosofia arabă) este analizat pentru prima oară riguros raportul dintre esenţă şi existenţă şi 3) faptul că sufismul şi *kalam*-ul au avut un rol covârşitor în soluţionarea teoriilor despre *lucru* (*šay*) şi despre *unitatea fiinţei* (*wāhdāt al-wuğūd*).

Vocabularul filosofic arab abundă în expresii care denumesc fiinţa şi/sau existenţa, precum şi nefiinţa, nonexistenţa, *a avea fiinţă* sau *a produce fiinţa*. Acest lucru se datorează faptului că verbul auxiliar *a fi,* corespondent al grecescului *τό είναι*, nu există în limba arabă. Al-Farabi a semnalat de mai multe ori consecinţele acestui handicap (absolut distrugătoare pentru ştiinţa logicii): imposibilitatea de a distinge între *a fi* şi a *exista*. De aici, multitudinea de termeni utilizaţi de filosofii arabi pentru a suplini lipsa copulei: *al-huwīyyah, al-aisīyyah, al-annīyyah,*
al-kainūnah, al-itbāt, al wuğūd.

Avicenna a fost nevoit, la rândul lui, să recurgă la improvizaţii şi – asemenea altor translatori – a optat, în general, pentru cuvântul arab *waǧada* pentru a indica

[32] Aristotel, *Organon II*, Bucureşti, IRI, 1998, p. 194.

existența reală a unei entități, şi nu ființa sa în sens generic. Un alt termen relevant pentru înțelegerea conceptului de existență la Avicenna este *aysa* care are sensul de *ființă*, de *a fi*, având ca opozabil termenul *laysa*, *neființa* sau *a nu fi*. Afnan[33] arată că *aysa*, precum şi opozabilul său *laysa*, stau în locul copulei şi sunt echivalenți ai termenilor greceşti *εστιν* sau *το είναι,* respectiv *μή είναι* şi *μή ὸν.* Un derivat al său este termenul *ta'yīs*, un termen tehnic utilizat pentru a denumi acțiunea de *a determina să fie* sau de *a aduce la ființă*, având legătură cu actul creației originare. Fiind dificil de tradus din limba arabă, Janssens[34] consideră că termenul „existențializare" se află, ca sens, cel mai aproape. Termenul poate fi preluat şi de noi ca atare, însă alegem ca echivalent al acestuia un cuvânt din limba română care acoperă perfect sensul lui avicennian: *în-ființare*.

Un alt cuvânt, care provine din siriacul *hāwyā* (ființă, existență, existență adevărată) va căpăta, în limba arabă, forma *huwīyya* (fiind, identitate). Un întreg capitol din *Marele Comentariu la Metafizica lui Aristotel* al lui Averroes, de exemplu, este dedicat semnificației termenului *al-huwīyya* care ar traduce, *de facto*, sintagma grecească *tó òn.* Specialiştii sunt de părere că poate reprezenta şi o transliterare efectivă a grecescului *τό είναι*[35]. Termenul este important pentru că Avicenna îl utilizează adesea ca opusul termenului *māwiyya* sau *māhiyya* (esență).

Totuşi, în filosofia arabă, termenul cel mai des utilizat pentru a numi ființa sau ființarea este *wuğūd*. Rădăcina cuvântului – *wğd* – semnifică *a afla*, *a găsi* (*wağadi*) şi constituie unul dintre termenii esențiali care traduc termenul *ființă* din ontologia greacă, cu prezentul *yuğadu* şi trecutul *wuğida.* În limbajul curent, nefilosofic*, wuğūd* semnifică, de asemenea, *existența*, sau *faptul de a exista*, în opoziție cu termenul *adam* care numeşte *lipsa*, *absența*, *nonexistența*. Prin derivare, *al-mawğūd* se traduce prin *ceea ce se află*, *ceea ce este*, *fiindul*, *existentul*.

Adesea, termenul *wuğūd* suplineşte şi el funcția copulei, dimensiunea existențială a termenului părând să fie susținută de funcția sa gramaticală. În mod obişnuit, verbul provenit din rădăcina *wğd* nu prezintă nici el o funcție auxiliară sau copulativă. De pildă, propoziția „Shadi este drept" („*Shadi yuğadu 'ādilam")* poate fi înțeleasă din punct de vedere sintactic, dar nu implică sau nu certifică existența reală, actuală a lui Shadi. De fapt, chiar de la debutul filosofiei arabe, traducătorii şi autorii au utilizat ca echivalent al grecescului *εστίν* sau al persanului *hastï* („este") termenul *al-mawğūd* care desemnează în acest caz şi *ceea ce se află*, *ceea ce este acolo*, *ceea ce există*. Astfel, *wuğūd* semnifică, cu o numită ambiguitate, nu numai

[33] Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, J. Brill, 1964, p. 97-98.

[34] J.L. Janssens, *Creation and Emanation in Ibn Sîna,* în „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*"*, 8, 1997, p. 471.

[35] *Huwīyya* este, de fapt, tot un barbarism derivat din particula pronominală *huwa,* semnificând la Averroes mai degrabă *haec*-ceitatea, în vreme ce *mawğūd* (existentul *in intellectu*) diferențiază *al-dhāt* (existentul *in re*).

a se afla colo, *a exista* sau *a fi,* ci şi a *se afla într-un anume fel* sau *a fi într-un anume fel*.

De pildă, expresia *al-mawğūd bi-mā huwa mawğūd* (*fiindul ca fiind*) este una dintre cele mai importante modalităţi de a desemna obiectul metafizicii, de unde concluzionăm că *wuğūd* şi derivatul său *mawğūd* nu semnifică doar fiinţa (ca în expresia *al-wuğūd al-mutlaq,* fiinţa pură lipsită de orice determinare), ci şi fiindul, incluzând sensurile lui *a fi ceva*, *a fi un anumit lucru*, *a fi într-un mod determinat* sau *accidental*. Ulterior, *kalam*-ul i-a adăugat şi sensurile de *a fi cunoscut* şi *a fi cunoscut într-un anumit mod*.

Olga Lizzini, de pildă, identifică utilizarea termenului *mawğūd* ca echivalent al grecescului *tó òn* într-un text al lui Yahyā Ibn 'Adi, un gânditor arab preavicennian, care distinge între sensul logico-gnoseologic şi sensul metafizic al fiinţei. Din această perspectivă, fiinţa este substanţă primă şi gen pentru orice fiind individual: „[...] Aristotel arăta că, în chestiunile logice, fiindul (*al-mawğūd*) este un nume comun pe care îl împărtăşesc toate cele zece categorii; de fapt, discuţia sa priveşte categoriile. […] În *Metafizica*, fiindul care există într-adevăr (*al-umūr al-mawğūda bi-l haqiqa*), şi nu numele care îl semnifică, este numit *gen*. *Ceea ce este* de fapt (*al-mawğūd bi-l haqiqa*) este ceva căruia *fiinţarea* îi aparţine cu adevărat (*huwa alladi al-wuğūdu lahu bi-l haqiqa*), este *natura fiinţării* şi este una şi aceeaşi în toate lucrurile; de aceea, este deopotrivă un *gen* întrucât este o *natură* care există în fiecare lucru care o împărtăşeşte (trad. ns.)"[36].

Este posibil ca prezenţa în limba arabă a acestor termeni distincţi pentru a numi fiinţa sau fiinţarea în sensul existenţei (*yuğadu* şi *wuğūd*) să fi deschis drum spre înţelegerea existenţei lucrului ca distinctă de esenţa sa. Mai mult, întrucât nu apare ca „dată" prin esenţa lucrului, fiinţarea acestuia pare un accident. În *Kitāb al-hurūf* (*Cartea cuvintelor*), Al-Farabi vorbise deja despre dificultatea de discuta despre categoriile aristotelice ţinând cont de particularitatea limbii arabe care nu posedă un termen care să indice, fără echivoc, atât existentul cât şi „relaţia dintre o parte a cunoştinţei (*habar*) şi existentul la care cunoştinţa se referă" [37]. Contribuţia lui Al-Farabi nu s-a rezumat doar la atât. El a distins între *existent*, fiind (*mawğūd*) şi lucru (*šay*), introducând în limbajul filosofiei arabe un termen specific *kalam*-ului. Interesant este că acordă noţiunii de lucru (*al-šay*) un conţinut mult mai larg decât celei de existent concret (*mawğūd*), incluzând în el şi categoria lucrurilor posibile, nonexistente în mod actual.

Avicenna, însă, este primul care distinge explicit între *wuğūd* (fiinţarea, fiinţă cu sensul de existenţă, existenţă) şi *māhiyya* (esenţă, quidditate). După cum vom vedea, el indică fiinţa divină prin sintagma *wāgib al-wuğūd*, numind astfel fiinţa singulară în care esenţa coincide cu existenţa, în contrast cu lucrurile create în care

[36] Olga Lizzini, *Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, în „Quaestio", 3, 2003, p. 115.

[37] Al-Farabi, *Book of Letters* (*Kitāb al-hurūf*)*: Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Beirut, Dar el-Machreq, M. Mahdi, 1969, p. 111.

esența este distinctă de existență. Teoria lui aduce ca noutate un nivel modal (al ființei posibile şi necesare) şi unul teologic (ființa divină ca ființă necesară) nivelului deja existent al elementelor derivate direct din tradiția aristotelică: ființa ca obiect al metafizicii, categoriile şi modalitățile ființei. În plan logico-filosofic, distincția dintre posibil şi necesar implică investigarea raportului dintre esență şi ființare, dar şi problema implicită a statutului logic şi metafizic al quidității, al esenței. De aceea, este necesară o prezentare succintă a metafizicii sale.

Structura şi definiția metafizicii

În *Kitāb al-Shīfā' (Cartea tămăduirii*; în latineşte *Liber sufficientiae)*[38], Avicenna a acordat studiului metafizicii un rol primordial în raport cu ceea ce el numeşte „ştiințele filosofice", adică logica, fizica şi matematica. În *Dānesh-nāmeh* (*Cartea ştiinței*)[39], dimpotrivă, tratează întâi despre logică, pe care o consideră o „balanță a celorlalte ştiințe", inclusiv a ştiinței superioare care este metafizica. Redactat între 1021 şi 1037, tratatul este important întrucât reia, într-o ordine diferită şi într-un stil sintetic, studiul logicii, fizicii, matematicii şi metafizicii pe care îl dezvoltase în cele două opere majore anterioare *Kitāb al-Shīfā'* şi în *Kitāb al-Nājāt* (*Cartea salvării*, ea însăşi un fel de sinteză a tratatului *Kitāb al-Shīfā'*). Aceste lucrări vor constitui sursele investigației noastre, utilizând, în funcție de claritatea traducerii, edițiile pe care le-am indicat în notele de subsol.

În *Cartea ştiinței*, de pildă, Avicenna arată că obiectul de studiul al oricărei ştiințe omeneşti este fie un lucru care este rezultatul acțiunilor noastre, fie un lucru a cărui existență nu depinde de noi. Astfel, el distinge între ştiința practică şi ştiința speculativă. Ştiințele practice (*falsafa 'amaliyya*) cuprind cunoaşterea naturii religiei, ştiințelor politice, economiei şi sinelui (adică a manierei în care „omul trebuie să se întoarcă spre sine însuşi"[40]). La rândul lor, ştiințele speculative (*falsafa nazariyya*) vizează studiul existenței lucrurilor şi este tripartită, conținând metafizica (*'ilm a'la* – ştiința superioară, ştiința primordială, ştiința a tot ceea ce

[38] Am utilizat concomitent versiunile în limba franceză şi engleză: Avicenne, *La mètaphysique du Shifā'. Livre I à V*, introducere, traducere şi note de Georges C. Anawati, Paris, Vrin, 1978 şi Avicenna, *The Metaphysics of the Healing,* ediție bilingvă engleză-arabă, traducere, introducere şi adnotări de Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005. Pentru versiunea în limba română, am folosit cele câteva fragmente traduse de Alexander Baumgarten în volumul: Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna, Averroes, Siger din Brabant, Dietrich din Freiberg, William Ockham, *Ce este un lucru? Dispute despre ființă şi esență*, Iaşi, Polirom, 2011, p. 31-41 (întreprinsă după ediția critică a traducerii medievale latine a lui S. van Riet - Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Leiden, Louvain, 1977).

[39] Avicenna, *Le livre de science. I. (Logique, Métaphysique)*, traducere de M. Achena şi Henri Massé, Paris, Société d'Édition *Les Belles Lettres*, 1955.

[40] Avicenna, *Le livre de science. I. (Logique, Métaphysique),* traducere de M. Achena şi Henri Massé, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1955, p. 90.

este dincolo de natură), matematica (*'ilm riyadi* – ştiinţa intermediară) şi fizica (*'ilm tābi'i* – ştiinţa inferioară, ştiinţa naturii).

Avicenna indică trei criterii care stau la baza diviziunii ştiinţelor speculative:

1. faptul că există lucruri a căror natură nu se aseamănă materiei sensibile, fiind separate de materie şi de mişcare (inteligenţa, fiinţa, unitatea, cauzalitatea şi cele analoge lor);

2. faptul că există entităţi a căror fiinţă nu este separată de a lucrurilor sensibile şi de a celor aflate în mişcare, dar pe care imaginaţia le poate concepe ca separate (formele matematice, triunghiul de pildă);

3. faptul că există lucruri a căror existenţă este ataşată materiei, fiind definite şi imaginate în raport cu aceasta şi aflându-se în permanentă devenire.

Metafizica este, în consecinţă, o ştiinţă superioară întrucât vizează cunoaşterea lucrurilor care nu au nevoie în mod necesar nici de materia sensibilă, nici de mişcare (inteligenţele şi fiinţa divină), dar şi lucrurile care sunt ataşate materiei sau mişcării, fără a fi necesare prin natura lor (cauzalitatea ca fapt fizic sau ca proces mental).

Obiectul acestor trei ştiinţe speculative este distinct, de asemenea. Cel mai accesibil minţii omeneşti este obiectul fizicii, şi anume corpurile sensibile supuse mişcării şi transformării, cu părţile şi limitele lor. Obiectul matematicii este „cantitatea", adică măsura şi numărul, dar metafizica nu poate fi asimilată matematicii, deşi numărul poate fi aplicat şi substanţelor spirituale. Cu toate acestea, matematica utilizează numerele doar în directă legătură cu reprezentările materiale.

Metafizica, însă, nu are ca obiect un lucru particular, un individual, ci „fiinţa absolută ca absolută"[41]. Ea nu poate fi identificată cu logica întrucât scopul ei este acela de a investiga intenţiile prime (*mā'na*, *intentio*), precum şi inteligibilele sau transcendentaliile în relaţie cu spiritul sau cu lumea reală. Logica, în schimb, cercetează conţinuturile inteligibile doar cu scopul de a asigura progesul cunoaşterii şi pentru a ajuta la edificarea doctrinelor cu caracter ştiinţific.

Există trei diviziuni ale metafizicii în accepţia lui Avicenna:

1) studiul cauzei eficiente şi finale a lucrurilor care nu pot avea existenţă prin ele însele. Este vorba despre investigarea fiindului ca fiind, aşa cum ne este livrat acesta în experienţă;

2) studiul accidentelor proprii fiindului ca fiind, conţinând analiza raporturilor lucrului (*šay*) şi fiindului (*mawǧūd*) cu categoriile aristotelice, analiza naturii privaţiei, a fiinţei necesare, a substanţei şi accidentului, a relaţiei dintre universal şi particular etc. Studiul categoriilor este explicitat numai în măsura în care serveşte cunoaşterii mai profunde a fiindului ca fiind;

[41] Avicenna, *Le livre de science. I. (Logique, Métaphysique)*, traducere de M. Achena şi Henri Massé, Paris, Société d'Édition *Les Belles Lettres*, 1955, p. 92.

3) studiul primelor principii ale ştiințelor particulare sau al fundamentului ultim al cunoaşterii (primele noțiuni şi judecăți), precum şi al adevărului. În acest context, Avicenna introduce şi problematica aptitudinii intelectului uman de a reflecta just realitatea: dacă obiectul cunoaşterii intelectuale este întotdeauna o impresie primită în suflet, atunci acesta are un caracter accidental. Şi dacă entitățile sunt substanțe, cum este posibil ca ştiința despre substanțe să fie accidentală? Soluția oferită de Avicenna se centrează pe distincția dintre două modalități de ființare. *De facto*, Al-Farabi a fost cel care a introdus în *falsafah* distincția dintre quiditate şi existență, pe care Avicenna o va analiza exhaustiv, identificând două tipuri de existență:

1. o ființare în afara intelectului, *in re* (*hāriğ al-nafs*), considerată adevărata ființare (numai ceea ce posedă o quiditate în afara sufletului omenesc poate fi numit *mawğūd, existent*);

2. o ființare în plan mental, *in intellectu (al-aql)*, care poate fi atribuită oricărui lucru care posedă o quiditate/esență fie în suflet, fie în afara sa. Despuiate fiind de orice materialitate, substanțelor separate le este proprie o astfel de ființare, existența lor putând fi sesizată nemijlocit şi neaccidental de către intelectul uman.

Problematica noțiunilor şi judecăților prime este coroborată cu explicitarea existentului (*al-mawğūd)* şi a semnificației diviziunilor ființei (*wuğūd*) în celebrul Capitol 5 din Cartea I a *Kitāb al-Shīfā'*[42]. Teza existenței unor noțiuni prime în intelectul uman este indiscutabilă în gnoseologia avicenniană. Evidența acestor noțiuni este singura în măsură să întrerupă regresia la infinit a inteligenței omeneşti obişnuită să se sprijine totdeauna pe adevărul cunoştințelor anterioare. Există trei astfel de *noțiuni, impresii* sau *intenții* (*ma'ānī, intentio* în limba latină) care reprezintă fundamentul cunoaşterii omeneşti, dovedindu-se cu precădere relevante în domeniul metafizicii: *fiindul* (*al-mawğūd*), *lucrul* (*al-šay*) şi *necesarul* (*al-wājib*), primul constituind şi obiectul metafizicii[43]. Atunci când ceva este perceput ca fiind, intelectul nu poate avea niciodată îndoieli cu privire la existența acestuia. Ar fi absurd, deci, să încercăm să demonstrăm că ceva există, întrucât o astfel de demonstrație ar implica o sumă de cunoştințe anterioare concluziei. În sugestie neîndoielnic aristotelică, existența sau ființarea este concepută ca primă impresie la nivelul intelectului uman în sensul că nu există, anterior vorbind, nimic altceva mai bine cunoscut decât ea. Un alt atribut distinctiv al acestor noțiuni evidente prin sine este cel al imposibilității de a fi definite şi descrise.

---

[42] Avicenna, *La mètaphysique du Shifā'. Livre I à V*, introducere, traducere şi note de Georges-C. Anawati, Paris, Vrin, 1978, p. 106-112.

[43] M. E. Marmura, *Avicenna on Primary Concepts in the Methapysics of his al-Shifa*, în R.M. Savory şi D. A. Agius (eds.), *Logos islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, p. 219-239; J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995, p. 221-236.

Dacă fiinţa ne este cunoscută, care este, atunci, definiţia ei? În cheie avicenniană, intelectul uman cunoaşte fiinţa prin el însuşi, în mod natural, fără a avea nevoie să recurgă la definiţie sau descriere, întrucât fiinţa scapă definiţiei. De ce fiinţa nu poate fi definită? În secţiunea dedicată logicii din *Cartea ştiinţei*, Avicenna expune propria teorie despre definiţie (*had*). Scopul definiţiei, afirmă el, este acela de a cunoaşte adevărul cu privire la esenţa unui lucru şi de a-l diferenţia de celelalte lucruri[44]. Spre deosebire de definiţie, descrierea (*rasm*) are scopul de a prezenta un lucru cu toate că esenţa sa nu este cunoscută cu adevărat. Descrierea *ne arată* ce este lucrul, *distingându-l* de oricare altul.

A defini înseamnă a sesiza care este genul proxim al lucrului („animal" în raport cu „om") şi diferenţa specifică sau esenţială („raţional", de pildă). Definiţia omului ar fi: „Omul este un animal raţional". Există, însă, patru tipuri de eroare care pot surveni în procesul elaborării definiţiilor şi, pentru a le ilustra, vom utiliza chiar exemplele oferite de Avicenna:

1. definiţia circulară (un enunţ de genul „timpul este durata mişcării" nu face altceva decât să trimită la definirea duratei ca „timp al mişcării", fără a dobândi cunoaşterea esenţei timpului sau a duratei);

2. definirea unui lucru prin intermediul altui lucru care îi seamănă, chiar dacă asemănarea este obscură sau evidentă („negrul este o culoare care se află în opoziţie cu albul" şi „albul este o culoare care se află în opoziţie cu negrul");

3. definirea un lucru printr-un alt lucru mai obscur decât el („focul este o entitate care se aseamănă sufletului");

4. a defini un lucru printr-un alt lucru care nu este cunoscut decât prin intermediul celui dintâi („soarele este astrul care se înalţă de-a lungul zilei").

Revenind acum la întrebarea anterioară, despre posibilitatea definirii sau descrierii corectă a fiinţei, răspunsul lui Avicenna este lipsit de echivoc: fiinţa nu poate fi definită întrucât nu există nimic mai general decât ea. Nu există nici gen proxim (*jins*), nici diferenţă specifică (*fasl*) care să ajute la elaborarea definiţiei. Nici descrierea fiinţei nu este posibilă, pentru că nu există un alt lucru mai cunoscut (*'āmm*, *ma'rūf*) decât ea sau un altul în raport cu care să se distingă în mod esenţial. Orice încercare de a o defini ar pica sub unul dintre cele patru tipuri de eroare de mai sus. Avicenna concede că putem, cel mult, să distingem conceptual între două diviziuni ale fiinţei: ceea ce numim „substanţă"[45] (*ğawhar*) şi ceea ce numim „accident"[46] (*a'rād*): „Intelectul cunoaşte fiinţa (*hasti*) fără a

[44] Avicenna*, Le livre de science. I. (Logique, Métaphysique),* traducere de M. Achena şi Henri Massé, Paris, Société d'Édition *Les Belles Lettres*, 1955*,* p. 32.

[45] Pentru sensurile substanţei: Avicenna*, Cartea definiţiilor*, traducere din limba arabă, studiu şi bibliografie de George Grigore, Iaşi, Polirom, 2012, p. 41- 43.

[46] „Accidentul este un substantiv cu multe sensuri. I se spune accident oricărui existent într-un receptacul, după cum i se spune accident oricărui existent într-un substrat. Se spune accident şi conceptului incomplex universal dat ca predicat multora, fără să le fie atribuit ca fiindu-le constituent,

recurge la definiție şi descriere, întrucât ființa nu are definiție […] Astfel, în primă instanță, ființa se spune în două sensuri, ca substanță şi ca accident"[47]. Se mai poate spune *ființă* sau *ființare* şi în alt sens?

Modalitățile ontologice ale ființării (wuğūd).

Avicenna ne lămureşte în Capitolul 5 al Cărții I a *Kitāb al-Shīfā'*[48] că există o *natură* (*haqīqa*) sau o *esență* (*māhiyya*) prin care entitatea sau fiindul finit (*al-mawğūd*) este ceea ce este. Cu alte cuvinte, un triunghi este un triunghi datorită esenței sale şi putem dobândi cunoaşterea naturii lui şi fără a şti dacă el există sau nu în realitate. Astfel, *natura* sau *esența a tot ceea ce este* se distinge de *existența a tot ceea ce este*. Orice fiind concret reprezintă o esență care capătă existență. Cu alte cuvinte, la nivelul entităților create, posibilitatea esenței este cea care determină posibilitatea existenței lucrului.

Înainte de a clasifica diviziunile ființei, este important să lămurim contextul în care Avicenna se referă la acestea. Cartea I din *Kitāb al-Shīfā'*[49] este locul în care Avicenna indică adevăratul obiect al metafizicii: ființa ca ființă sau ființarea ca ființare. Dar, spre deosebire de comentatorii aristotelici din antichitatea târzie, ființa ca ființă nu se referă la ființa divină, ci la ceea ce latini aveau sa numească *ens commune*, adică ființa comună sau *ceea ce este comun tuturor lucrurilor*. În consecință, atunci când existența este investigată în acord cu modalitățile sau diviziunile ființei, Avicenna le identifică pe cele din urmă cu cele zece categorii aristotelice, aşa cum reiese din Cărțile II şi III ale tratatului[50]. Mai departe sunt analizate, în cadrul unei subclase a ontologiei numită *henologie,* diviziunile Unului şi Multiplului. După cum vom vedea, relația dintre *existentul necesar în sine* (*wājib al-wuğūd bi-dhātihī*) sau Unul şi *necesarul existent prin altul/prin altceva decât sine* (*wajib al-wuğūd bi-ghāyrihi*) sau Multiplul nu implică neapărat că ființa este un nume comun (ca gen ierarhic superior) pentru toate existentele sau că semnificația ființei este echivocă. Ființa este una şi se aplică tuturor categoriilor aristotelice, substanței în primul rând şi, în regim analogic secund, accidentelor.

---

ci accidental. Accident se numeşte, de asemenea, orice sens existent al unui lucru din afara naturii sale. Accident este şi sensul dat unui lucru din pricina existenței sale într-un alt lucru de care este legat; precum şi orice altceva a cărui existență nu este dintru început", *Cf.* Avicenna*, Cartea definițiilor*, traducere din limba arabă, studiu şi bibliografie de George Grigore, Iaşi, Polirom, 2012, p. 43.

[47] Avicenna, *Le livre de science. I. (Logique, Métaphysique)*, traducere de M. Achena şi Henri Massé, Paris, Société d'Édition *Les Belles Lettres*, 1955, p. 94-95.

[48] Avicenna, *La mètaphysique du Shifā'. Livre I à V*, introducere, traducere şi note de Georges-C. Anawati, Paris, J. Vrin, 1978, p. 107-108.

[49] Avicenna, *The Metaphysics of the Healing,* ediție bilingvă engleză-arabă, traducere, introducere şi adnotări de Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 29-38.

[50] *Ibidem*, , p. 45-124.

Mai apoi, în Cărţile IV-VII[51], metafizica este descrisă ca studiu al „accidentelor" existenţei, mai bine spus al „stărilor" care pot fi aplicate acesteia: prioritatea, posterioritatea, potenţialitatea, actualitatea, universalele, individualele, cauza şi efectul. Însă punctul esenţial al investigaţiei de tip metafizic îl consituie cercetarea *primei cauze*, a cauzei eficiente sau creatoare (asimilată *fiinţei necesare)*, pe care Avicenna o relaţionează, în Cărţile VIII-IX[52], cu studiul fiinţei ca fiinţă şi al unităţii[53].

Investigaţia logică a fiinţei, nu numai în expoziţia metafizicii din *Kitāb al-Shīfā',* ci şi din *Kitāb al-Najāt (Cartea salvării)*, dezvăluie cele trei modalităţi ale fiinţării, descrise prin intermediul unor propoziţii ontologico-logice aflate în interrelaţionare: *necesarul* (*al-wājib*), *imposibilul* (*al-muhāl, al-mumtani'*) şi *contigentul ca posibil* (*al-mumkin*). Faptul că semnificaţia unui termen nu poate fi desluşită decât prin recursul la înţelesul celorlalte două, ne împiedică să înţelegem că este imposibil să definim aceste concepte cu adevărat.

Textul avicennian dovedeşte cu prisosinţă această circularitate, amintindu-ne cumva de gramatica ontologiei parmenidiene. De pildă, *necesarul* (*al-wājib*) nu poate decât *să fie*, neputând ca el să nu fie. A afirma nonexistenţa necesarului este, de asemenea, o contradicţie. În urmare logică, *imposibilul* nu poate fi şi nici nu există în mod necesar (*wājib)*. A afirma existenţa imposibilului este, de asemenea, absurd. Contingentul ca posibil (*al-mumkin*) poate să fie sau să nu fie: existenţa sau nonexistenţa sa este fie necesară (*wājib*), fie imposibilă (*muhāl*), întrucât din punct de vedere ontologic este indiferent dacă potenţialitatea pură există sau nu există. Cu alte cuvinte, contingentul nu conţine, în esenţa sa, nimic care să confere precedenţă fiinţării în raport cu nonexistenţa. Contingentul ca posibil implică un *altul*, din afara sa, pentru a trece din nefiinţă la fiinţă, deoarece este simplă potenţialitate în sine (*bi-dhātihī*), putând exista în mod actual şi necesar numai datorită acţiunii a ceva diferit de sine (*bi-ghāyrihi*). Posibilă însă nu este existenţa lucrului, ci esenţa sa. În acelaşi mod, nu existenţa Primului Principiu este necesară, ci esenţa sa[54].

Ceea ce îl conduce la postularea distincţiei dintre necesar şi posibil, din punct de vedere logico-ontologic, este diferenţierea dintre *prin sine* (*bi-dhātihī)* şi *prin altul/altceva decât prin sine* (*bi-ghāyrihi*). Prima modalitate este *fiinţa necesară*

---

[51] *Avicenna, The Metaphysics of the Healing,* ediţie bilingvă engleză-arabă, traducere, introducere şi adnotări de Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 124-257.

[52] *Ibidem*, p. 257-358.

[53] O excelentă prezentare a metafizicii avicenniene în: Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā*: *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006.

[54] R. Wisnovsky, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, New York, Brill, 1988, p. 261-265.

prin sine (*wāğib al-wuğūd bi-dhātihī*). A doua modalitate este cea a *ființei necesare prin altul /prin altceva decât prin sine* (*wāğib al-wuğūd bi-ghāyrihi*), adică un contingent actualizat ca urmare a unei cauze externe (*'illa wuğūdiyya*) care îi preexistă şi care se situează în afara esenței sale. Acesta este contextul în care Avicenna corelează discursul ontologic cu cel teologic, postulând că existentul necesar în sine este derivabil, din punct de vedere conceptual, din ideea de divinitate: Dumnezeu este ființa necesară sau necesarul existent în sine. Contigentele sau posibilele, existente în mod necesar prin altceva decât prin sine, au o modalitate ontologică de ființare complet diferită, deoarece ele continuă să existe sau ies din existență potrivit naturii lor inerent coruptibile şi statutului lor de ființe determinate.

Pe scurt, diviziunea ființei sau existenței presupune aceste două paliere: *existentul necesar prin sine* sau *ființa necesară în sine* (*wāgib al-wuğūd bi-dhātihī*) şi domeniul tuturor existentelor care decurg din acesta. Ideea conform căreia există esențe care au nevoie de „altceva" pentru a fi aduse la existență avea să fie adoptată cu mult entuziasm de către teologii islamului în contextul analizei tipului particular de existență al ființei divine, diametral opus tipului de existență al lucrurilor create. Manualele de logică din secolul al X-lea şi al XI-lea au oferit o interpretare a termenului *wuğūd* care a avut o istorie destul de interesantă: fiindul posedă o esență pe care mintea omenească o poate înțelege nemijlocit, fără efort. Cum spuneam, Avicenna consideră că termenii *fiind* şi *lucru* sunt noțiuni prime: amândouă indică *ființa* ca primă idee sau intenție a intelectului pe care se fundamentează întreaga cunoaştere şi care, la rândul ei, nu poate fi definită prin nimic altceva în afară de sine. După el, Suhrawardi a susținut chiar că toate spiritele percep „imediatul" ființării printr-o cunoaştere nemediată a realității. Averroes va fi mai explicit: ființarea (*wuğūd*) trebuie înțeleasă ca atribuire a unui predicat unui subiect, cu alte cuvinte în sensul că un accident este atribuit unei substanțe care stă ca subiect al unei propoziții. El stabileşte o linie de demarcație şi de contrarietate în raport cu viziunea avicenniană asupra ființei, susținând prioritatea ființării în raport cu esența. De aceea, Averroes va accepta distincția logică dintre ființă şi esență, dar va critica adoptarea şi aplicarea ei în domeniul ontologiei.

Existentul necesar în/prin sine (wāgib al-wuğūd bi-dhātihī)

În opoziție cu posibilul care presupune întotdeauna referința la raportul esență-existență sau materie-formă, existentul necesar în sine corespunde unui mod de ființare unic. Avicenna formulează şi dezvoltă teza unicității existentului necesar prin sine (*al-wuğūd bi-dhātihī*) în *Kitāb al Shifā'* I.7[55]. Argumentația este

[55] Avicenna, *The Metaphysics of the Healing,* ediție bilingvă engleză-arabă, traducere, introducere şi adnotări de Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 38-45.

simplă şi la obiect: dacă ar fi două existente necesare prin sine ar trebui să identificăm, pe de o parte, elementul pe care îl împărtăşesc în comun şi, pe de altă parte, să discernem aspectele care le diferenţiază, de vreme ce se disting unul de cealalt. Fiecare ar apărea ca un întreg conţinând componente distincte conceptual. Or, un întreg subzistă prin părţile sale, iar părţile sunt altceva decât întregul. Acest lucru este însă contradictoriu: ar însemna că *existentul necesar prin sine* devine un existent necesar prin părţile sale, deci *prin altceva*. În concluzie, este imposibilă asertarea a două existente necesare prin sine. Avicenna demonstrează apoi, prin acelaşi tip de raţionament, imposibilitatea compunerii existentului necesar prin sine din principii interne constitutive precum *forma* şi *materia*, *genul* şi *diferenţa* etc. Prin urmare, neputând fi conceput ca un compus al materiei cu forma, el trebuie să fie o natură imaterială, unică, simplă, complet indivizibilă. Având ca atribut imuabilitatea, el nu poate trece niciodată de la potenţialitate la actualitate, fiind actualitate pură. Din acest punct de vedere, tipul său de fiinţare nu poate fi împărtăşit de nicio altă fiinţă, deşi este cauza a tot ceea ce există în univers.

Unul dintre meritele incontestabile ale metafizicii aristotelice a fost acela al teoriei despre cele patru cauze, două intrinseci (cauza materială şi cauza formală), două extrinseci (cauza eficientă şi cauza finală). Concepţia lui Avicenna despre cauzalitate reprezintă o transformare radicală a teoriei lui Aristotel, în lumina împrumuturilor din neoplatonism, pe de o parte, şi din *kalamul* islamic, pe de altă parte. Este lesne de înţeles de ce cauza finală din metafizica aristotelică devine cauza creatoare a universului la Avicenna. Prezenţa lucrurilor existente în mod actual îl determină să cerceteze cauzalitatea în directă legătură cu ideea de fiinţă. Cauza finală nu este doar aceea care acţionează asupra lucrului în măsura în care acesta este deja un existent, ci trebuie observat că are, în accepţia filosofului persan, şi un alt atribut: este aptă să dea fiinţă, să aducă lucrurile la fiinţă. Aşadar, este cauza fiinţei şi cea care conferă existenţa. Din acest punct de vedere, nu poate fi conceput un existent, înţeles ca un compus al formei cu materia, care să nu fie cauzat. Doar fiinţa necesară prin sine scapă acestui lanţ cauzal.

„Lucrul" (al-šay) şi existentul (al-mawǧūd)

Am afirmat în prima parte a studiului nostru că Avicenna a distins între *lucru* şi *existent* sau fiind. Să ne reamintim, de asemenea, că lucrul (*al-šay*) este, în concepţia lui, conţinut în lista *noţiunilor prime* care fundamentează cunoaşterea umană. Ar fi inutil, însă, să încercăm să identificăm în metafizica aristotelică antecedente ale semnificaţiei acestui concept la Avicenna. Mai mult decât atât, în afara metafizicii avicenniene nu este cunoscută nicio altă sursă pentru geneza, construcţia şi istoria conceptului de lucru (*res)* în scolastica occidentală.

Filosoful persan realizează o surprinzătoare analiză a raportului de identitate dintre *lucru* şi *fiind*, dar şi a distincției conceptuale dintre ele. Al-Kindi a fost primul filosof arab care a utilizat termenul *šay* pentru a numi *lucrul* într-o scurtă expunere despre existență, non-existență şi esență. Tot el a fost cel care a introdus termenul *māhiyya* (ce-itatea, quiditatea sau esența) în problematica particulară a *kalam*-ului dedicată existenței lucrurilor. Al-Farabi, la rândul său, a elaborat celebra formulă[56] prin care *mawğūd* indica ceea ce este conceput sau nu în afara sufletului şi diferit de esență. La rândul său, Avicenna utilizează sintagmele: *al-wuğūd al-hass* şi *al-wuğūd al-itbāti* pentru a diferența între *wuğūd* care numeşte *existența unui lucru* şi *wuğūd* care indică *esența aceluiaşi lucru,* adică între *existența existenței* şi *existența esenței* unui individual concret.

Kitāb al Shifā' este reprezentativă, de altfel, pentru investigarea diferitelor semnificații ale ființei în relație cu alte concepte sau sintagme cu relevanță metafizică: cu *lucrul* sau „realitatea în virtutea căreia orice lucru este ceea ce este" (*šay*), cu necesarul în sens logic, adică obligatoriul (*darūri*), cu ceea ce este creat (*al-muhassal*) şi cu ceea ce este întemeiat (*al-mutbat*). *Al-wuğūd al-itbāti* desemnează „existența întemeiată", însă poate fi concepută ca aparținând realității concrete (*in re*), dar şi „realității" intelectului. În fond, existența *in intellectu* nu este mai puțin reală decât existența concretă şi, în acest sens, existentul este sinonim cu ceea ce este *prezent, realizat ca apariție, creat* (*al-muhassal*). *Al-wuğūd al-hass* numeşte realitatea, natura „adeveritoare" a lucrului (*al-haqïqa*, *al-tabī'a*, *al-dāt*) adică esența (*māhiyya*) sau *substanțietatea* acestuia (*šay'iyya)*, înțeleasă ca un element conceptual sau intențional independent de existență. Simplificând, una este entitatea concretă şi alta este esența sa.

Distincția amintită debutează cu observația că în toate limbile există o diferență între termenii care desemnează *fiindul* (*ens*, *mawğūd*) şi *lucrul (res, al-šay)*. Orice lucru prezintă o *natură stabilă* prin care el *este ceea ce este*, natură ce trebuie înțeleasă ca *adevărata sa ființă*. Cu alte cuvinte, *al-šay* este diferit de *esse affirmativum* a ceva, de *mawğūd* (sinonim şi cu latinescul *aliquid, ceva*) sau de *al-muhassal* (ceea ce este realizat, întemeiat). Această *natură stabilă*, tradusă apoi în latină prin *certitudo*, este *ce-itatea*, quiditatea lucrului care asigură, din punct de vedere cognitiv, şi baza certitudinii cunoaşterii lucrului la nivel intelectului.

La prima vedere, s-ar părea că *al-šay* acoperă semnificația inteligibilității lucrului în tradiția grecească, în care discuția despre quiditatea lucrului era legată de întrebarea „ce este lucrul?". Jean Jolivet[57] originează această distincție în dezbaterile *kalam*-ul islamic privitoare la relația dintre *lucru* şi *fiind*, teorie

[56] „[…] *mā huwa munhzun bi-māhiyyatin mā ğāriğa al-nafsi tuşuwwirat aw lam tutaşawwar*", *Cf.* Al-Farabi, *Kitāb al-hurūf*, ed. M. Mahdi, Beirut, 1969, 116,23-117,1.

[57] J. Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*, în J. Jolivet şi R. Rashed (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris, *Les Belles-Lettres*, 1984, p. 19-28.

acceptată şi de R. Wisnovsky[58] care identifică însă şi elemente aristotelice (precum cauza finală şi eficientă) implicate în concepţia avicenniană despre *šay'iyya* (termen pe care noi l-am tradus, cum spuneam, prin *substanţietate,* chiar dacă este un barbarism). Noutatea sau adaosul avicennian, care va înregistra un parcurs interesant în scolastica ulterioară, este *distincţia conceptuală* dintre *lucru* şi *fiind*, dintre „*ceea ce este* lucrul" şi faptul că „lucrul *este ceva*". De fapt, distincţia este între substanţă (*al-šay*) şi existentul concret (*mawğūd*).

Această distincţie conceptuală are un corespondent în celebra *diferenţiere ontologică* dintre esenţă şi existenţă. Ceea ce indicăm atunci când vorbim despre lucruri este *natura* sau *esenţa* lor, fără să spunem nimic despre existenţa lor reală[59]. Atunci când un obiect primeşte denumirea de „lucru", observă Avicenna, noi nu facem altceva decât să recunoaştem că acesta posedă o quiditate sau o esenţă. Aspectul este deosebit de important şi îi permite lui Avicenna să analizeze relaţia dintre posibilitate şi existenţă: dacă un *lucru* care există doar în intelect este un fiind, ne putem întreba dacă relaţia dintre posibilitate şi fiinţare trimite, mai departe, la relaţia dintre ceea ce este existent în intelectul divin şi ceea ce este în realitate, cu consecinţe fundamentale pentru ideea de creaţie. În acest sens, creaţia poate fi înţeleasă doar ca un fel de tranziţie de la fiinţarea în intelectul divin la fiinţarea efectivă, *in re*. Analiza semnificaţiei fiinţei este, în acest context, inseparabil legată de chestiunea *fiinţei* lucrului, cu alte cuvinte de problema *esenţei* lui.

Totuşi, din punctul de vedere al conţinutului lor, conceptele *al-šay* şi *mawğūd* sunt identice sau, într-o exprimare mai scrupuloasă, sunt „concomitente" (*lazim*), în sensul că *lucrul* are o dublă modalitate de fiinţare: în individuale, în realitate (*fi l'ayān*) sau în intelect (*fi l'aql*). Dacă nu putem plasa un lucru nici la nivelul individualelor, nici la nivelul intelectului, atunci nu putem vorbi, de fapt, despre un existent, ci despre un non-existent. De aceea, conceptul *al-šay* este mai larg decât cel de *mawğūd,* întrucât dă seamă de faptul că există şi lucruri non-existente în mod actual (sic!), dar posibile. *Mawğūd,* în schimb, se referă strict la categoria fiindurilor concret existente.

O întrebare se ridică totuşi: în ierarhia primelor noţiuni care fundamentează cunoaşterea, conceptul *al-šay* îl precede pe cel de *mawğūd?* Conceptual vorbind, Avicenna susţine prioritatea mai degrabă metaforică a noţiunii de *lucru* asupra celei de *existent*. Tema priorităţii sau posteriorităţii noţiunii de *res* (lucru) în raport cu *ens* (fiind) va avea un ecou remarcabil la scolasticii din medievalitatea tîrzie,

[58] R. Wisnovsky, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šay'iyya)*, în „Arabic Science and philosophy*",* 10, Cambrige University Press, p. 181-221.

[59] D. Black, *Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings*, în „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 8, 1997, p. 450.

deşi poziția avicenniană a fost amendată, cu excepția notabilă a lui Francis din Marchia, care considera, în aceeaşi notă avicenniană, că aceste două concepte sunt „concomitente". Toma din Aquino a răsturnat perspectiva susținând anterioritatea lui *ens* în raport cu *res*, în vreme ce pentru Henri din Gand acestea noțiuni sunt identice. Aşadar, spre deosebire de Avicenna care a acordat noțiunii de *lucru* (*al-šay)* rangul de *prim inteligibil* sau *transcendental*, Toma plasează noțiunea de fiind (*ens*) în această poziție privilegiată. Henri din Gand dizolvă efectiv distincția şi problema prin înțelegerea lui *res* ca sinonim cu *ens*[60].

O altă temă importantă în metafizica avicenniană este cea a raportului dintre ceea ce generează un lucru şi ceea ce îl conservă sau îl prezervă într-o anumită stare ontologică. Ceea ce este generat, adus la existență *prin altceva decât prin sine* (*bi-ghāyrihi*)*,* are două atribute majore: a) nu poate subzista ca existent decât prin altceva şi b) posedă în mod inerent o natură coruptibilă. Orice lucru care a devenit existent şi a cărui existență nu este intrinsec necesară, este contingent în sine şi nu ar exista niciodată în lipsa manifestării unei cauze externe diferită în mod esențial de el. Există, aşadar, o permanentă intervenție a cauzelor care susțin actualitatea efectelor lor. Existentul necesar în sine este realmente sursa şi finalitatea tuturor existentelor în sens ontologic şi cosmologic.

Posibilul (al-mumkin)

Condiția care asigură trecerea posibilului de la non-existență la existență este totdeauna un principiu material. Dacă ar fi în sine imposibil, atunci un lucru nu ar ajunge niciodată să existe actual. Cu alte cuvinte, orice contingent trebuie să posede în sine posibilitatea de a primi ființă, posibilitate care este inextricabil legată de existența substratului material. Avicenna consideră că realizarea efectivă a condiției de existență pentru un posibil implică faptul că acesta posedă *în sine* principiul material care permite actualizarea lui. În cazul omului, de exemplu, sufletul rațional nu va fi creat până ce nu va exista trupul apt să îl primească. În spiritul unei distincții aristotelice consacrate, este oare întemeiată supoziția că Avicenna susține primatul potențialității asupra actului? Răspunsul este categoric negativ: nu numai că nu putem vorbi despre potențialitate decât în raport cu o substanță actualizată, dar, din punctul de vedere al finalității şi al perfecțiunii, actul este anterior potențialității.

Esența posibilului, însă, trebuie să rămână mereu aceeaşi, astfel încât, într-o secvență temporală ulterioară, este imposibil ca acesta să devină un existent

[60] Pentru o prezentare detaliată a receptării medievale a concepției avicenniene despre primatul noțiunii de lucru: Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (CA. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2012, p. 88-90.

necesar prin sine (*al-wuğūd bi-dhātihī)*. El poate deveni necesar, dar în modalitatea la care ne-am referit deja: ca existent necesar *prin altul/altceva decât prin sine* (*bi-ghāyrihi*).

Discuţia despre regimul ontologic diferit al existentului posibil în raport cu existentul necesar este derulată în Capitolul 6 al Cărţii I a *Kitāb al-Shifā'*[61]. În primul rând, Avicenna investighează relaţia existentului necesar prin sine şi a existentelor non-necesare prin sine. Din punct de vedere conceptual, intelectul poate distinge între un *existent necesar necauzat* şi *existentul posibil* care nu posedă în el însuşi existenţa necesară, dar pe care o poate dobândi în urma acţiunii unei cauze exterioare sieşi.

În al doilea rând, existentul necesar are un caracter nerelativ, neschimbător, singular şi necauzat: „[…] dacă existentul necesar prin sine ar avea o cauză, nu ar mai fi existent necesar prin sine însuşi. Este, deci, evident că existentul necesar nu are cauză"[62]. Dimpotrivă, existenţa sau non-existenţa posibilului este determinată întotdeauna de o cauză, „întrucât existenţa a fost realizată în el distinctă de non-existenţă"[63]. Chiar şi în cazul în care un existent posibil ar înceta să fiinţeze, existenţa sa ar fi distinctă de non-existenţa sa. Cu alte cuvinte, dacă posibilului i se „întâmplă" să existe sau să nu existe, acest fapt este realizat întodeauna *prin altceva* sau *prin altul*. Dacă se întâmplă să existe prin altul, atunci acest *altul* trebuie conceput ca şi cauză a sa. În urmare logică, dacă existentul posibil nu fiinţează prin altul, este din pricina faptului că non-fiinţarea acestui *altul* a determinat şi non-fiinţarea sa[64]. Problematica relaţiei dintre existentul posibil şi cauzele care îl actualizează ocupă, aşadar, un loc aparte în metafizica aviceniană. Agentul care determină *în-fiinţarea* posibilului trebuie să fie ceva distinct de natura acestuia, adică o cauză exterioară lui[65].

Din analiza tuturor celor arătate până acum, putem afirma că Avicenna consideră că fiinţa posibilă (*al-mumkin*) poate deveni existentă în mod actual prin acţiunea unei cauze care îi conferă statutul de fiinţă necesară (necesară *prin altul*, nu prin sine). În acest caz, existenţa pare să se confunde cu necesarul: „(...) ceva care nu poate să nu existe rămâne tot un <posibil>, atâta timp cât nu propria lui esenţă este cea care îl face să nu poată să nu existe. Necesarul, dimpotrivă, este

[61] Avicenna, *La mètaphysique du Shifā'. Livre I à V*, introducere, traducere şi note de Georges-C. Anawati, Paris, J. Vrin, 1978, p. 113-117.

[62] Avicenna*, La mètaphysique du Shifā'. Livre I à V*, introducere, traducere şi note de Georges-C. Anawati, Paris, J. Vrin, 1978, p. 38.

[63] *Ibidem*, p. 38.

[64] Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, ediţie bilingvă engleză-arabă, traducere, introducere şi adnotări de Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 31.

[65] Interesant este modul în care Avicenna evită totuşi determinismul rigid, arătând că acţiunea cauzei care creează condiţiile de existenţă reală poate fi determinată, dar şi nedeterminată, liberă.

ceea ce nu are cauză şi care, în virtutea propriei lui esențe, nu poate să nu existe"[66].

Oricum, rămân în urmă nişte probleme pe care Avicenna nu le-a clarificat. Ne întrebăm, de pildă, care este, în cele din urmă, statutul posibilului în raport cu existența. Şi – de ce nu? – în raport cu non-existența, întrucât existența ființei posibile este greu discernabilă de nonexistența ei. Sigur, putem plasa existența posibilului *in intellectu*, dar atunci trebuie clarificat statutul existențial al *quidității* ca atare, adică al esenței. Apoi, trebuie analizat care este raportul dintre *esență* şi *natura comună* despre care vorbeam la început.

Tripla distincție a esenței (*māhiyya*)

Asertarea existenței a două tipuri de ființare (în realitate şi în intelect) trimite aşadar la ideea că, deşi vorbim despre lucruri care nu există în realitate, ele pot ființa, măcar potențial, în minte. De aceea individualele sunt concepute de către Avicenna fie ca sensibile, fie ca inteligibile. Acest aspect este deosebit de important pentru înțelegerea concepției sale despre individuație şi despre universalii. Considerată topicul esențial al filosofiei medievale, problema universaliilor a căpătat expresia cea mai complexă în opera lui Avicenna. Nu ne miră, aşadar, că Toma din Aquino, Duns Scotus şi William Ockham vor cita acelaşi fragment din *Kitāb al-Shifā'* pentru a-şi fundamenta propria poziție în chestiunea universaliilor. Şi nu sunt singurii. Cu toate că o asemenea temă îl interesează mai curând pe logician sau pe teoreticianul cunoaşterii, Avicenna îi dedică o mare parte a Cărții a 5-a.

Preocupat de studiul existenței ca existență, era firesc ca Avicenna să investigheze corespondența logicii cu realul. Mai bine spus, i s-a părut legitim ca metafizica să cerceteze în ce măsură există o corespondență între structura reală a lumii şi categoriile gândirii. Dacă există, într-adevăr, acele noțiuni fundamentale, imposibil de definit, pe care intelectul le aprehendează în mod natural, rămâne de lămurit un aspect esențial: ce anume garantează că aceste concepte (ființa, lucrul, necesarul, posibilul etc.) nu sunt simple construcții arbitrare ale minții şi că ele au un corespondent în realitate? Să notăm deocamdată că adecvarea acestor noțiuni la realitate este certificată, din punctul lui de vedere, de acelaşi principiu transcendent care este, deopotrivă, originea formelor în ființele sensibile, dar şi sursa formelor inteligibile din spirit, adică de către *ființa necesară în sine*. Teoria lui este cunoscută în scolastica occidentală ca *triplex status naturae*, adică *tripla distincție a esenței*. Termenul arab *māhiyya* a fost tradus fie ca *substantia*, fie ca *essentia* în comentariile medievalilor latini.

---

[66] É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XVI-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 327.

Ceea ce particularizează concepţia lui Avicenna despre esenţă este observaţia că *albeaţa*, de pildă, este o esenţă în sine, aşa cum este şi *umanitatea*. Albeaţa, însă, nu este substanţă şi trebuie, aşadar, să căpătăm o înţelegere a esenţei şi mai înalte: în acest sens afirmă Avicenna că universalul „se spune despre multe" într-o modalitate întreită. *Māhiyya,* aşadar, reprezintă ceea ce este *semnificat* (în trei moduri) printr-un termen universal, substanţial sau nu. Allan Bäck sintetitează doctrina avicenniană a triplei distincţii a esenţei astfel: „quidităţile sunt privite din trei perspective: în sine, în lucruri şi în minte. Quidităţile în ele însele nu primesc accidente, în vreme quidităţile din individuale şi din minte primesc accidente potrivit felului lor. Quidităţile din individuale şi din minte există, în diferite modalităţi, în vreme ce quidităţile în sine nu există, ci sunt însuşi realul (trad. ns)."[67]

A indica esenţa în sine a unui termen universal înseamnă, pur şi simplu a-l defini. Definiţia termenului nu implică însă nicio informaţie despre „accidentele" pe care le primeşte lucrul la care se referă termenul universal. De pildă, a defini omul nu implică a spune ceva despre existenţa sa reală. În acest caz, definiţia omului ar fi *faptul de a fi om* sau *umanitatea* sa, *umanitate* care nu este nici singulară, nici plurală. Chiar dacă vorbim despre umanitatea lui X şi despre umanitatea lui Y, ea este individualizată în fiecare caz prin anumite atribute, rămânând însă, în mod esenţial, *aceeaşi* umanitate.

Cu alte cuvinte, există o *esenţă* sau o *natură* a umanităţii care se manifestă în fiecare individ într-o manieră universală. Acesta este *universalul* sesizat de spirit, care există numai în spirit şi nu în existentele concrete. Cu toate aceastea, universalul nu este abstras din datele sensibile, ci prin intermediul abstractizării intelectuale dublate de acţiunea principiului transcendent din care emană toate formele substanţiale ale fiinţelor din lumea sublunară.

Esenţele din individuale au însă un regim aparte, fiindcă individualele sunt substanţe, având aşadar o materie ca substrat. Acestea pot primi mai multe esenţe „accidentale" (aşa cum omul Socrate poate primi esenţa umanităţii, a albeţii, a raţionalităţii, a bunătăţii etc.). În acest caz, esenţa în sine este asociată cu alte esenţe care nu au fost conţinute în definiţia în sine a omului. Existenţa acestor esenţe în individuale este datorată, cum am spus, faptului că ele sunt instanţiate în materia acestora. Aşa cum substanţa primeşte accidente, şi esenţele existente în individuale „primesc accidente". În acest mod, deşi lui Platon şi lui Aristotel li se poate aplica universalul *umanitate*, totuşi forma în care ei participă la acest universal este diferită, pentru că alături de această esenţă „esenţială" ei posedă şi

[67] A. Bäck, *The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b. 1126; d. 1198),* în Jorge J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 43.

esențe „accidentale" care îi individualizează. Dacă esențele „accidentale" pot să dispară la un moment din individualul X, esența ne-accidentală (*umanitatea* în cazul omului) rămâne neschimbată.

În fine, esențele existente în minte reprezintă, de fapt, *concepte* cu o natură abstractă şi formală, existența lor nedepinzând de un principiu material, aşa cum se întâmplă în cazul esențelor din individuale.

Scolasticii au preluat acestă schemă tripartită a „stărilor" esenței şi implicit a universalelor şi le-au redat prin sintagme consacrate: *ante multiplicitatem* (universalii anterioare multiplicității sau *intelectuallia,* adică formele inteligibile din gândirea divină şi îngerească, obiecte ale metafizicii), *in multiplicitatem* (universaliile în multiplicitate, *naturalia* sau *genus naturale,* formele în lucrurile materiale, ceea ce este asemănător în individuale) şi *post multiplicitatem* (universaliile posterioare multiplicității sau *logicalia*, formele inteligibile obținute în urma procesului intelectual de abstractizare).

Există, aşadar, trei modalități de a predica un universal: ceea ce *este* predicat *de multis*, ceea ce *poate fi* predicat *de multis* şi ceea ce este *îngăduit rațional şi posibil să poată fi* predicat *de multis* (chiar dacă există un singur individual în realitate referitor la care să poată fi predicat). Noțiunea de om, de pildă, este universală întrucât este atribuită unui număr mare de indivizi. Există, însă, şi noțiuni universale care nu vor fi poate niciodată aplicabile unui individual concret, cum este cazul unei „case heptagonale". Există şi o a treia categorie de universal, care se aplică unui singur individual, cum este cazul noțiunii de *lume* sau *univers*. Spre deosebire de aceste noțiuni, cea a *existentului necesar prin sine* nu poate fi atribuită mai multor indivizi, întrucât acesta este unic. Prin urmare, noțiunea de *existent necesar prin sine* nu este universală, ci individuală. Ceea ce adaugă Avicenna concepțiilor anterioare este tocmai faptul că universalul nu trebuie să fie atribuit *efectiv* mai multor individuale, ci atribuirea trebuie să fie concepută ca *posibilă*[68].

Tradiția post-avicenniană persană a conceptelor wuğūd *şi* māhiyya

Avicenna a recurs la o cercetare atât de amănunțită a conceptului *māhiyya* pentru a putea explica procesul cunoaşterii omeneşti, dar mai ales pentru că esențele reprezintă, în filosofia islamică în general, cheia înțelegerii naturii

[68] „(...) *universalul* este ceea ce *nu este imposibil să fie predicat în intelect despre mai multe*, şi este necesar ca universalul logic şi tot ceea ce îi seamănă să fie astfel", *Cf.* Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna, Averroes, Siger din Brabant, Dietrich din Freiberg, William Ockham, *Ce este un lucru?Dispute despre fiind şi esență*, traducere în limba română, notă introductivă, note şi studiu de Alexander Baumgarten, ediție bilingvă, Iaşi, Polirom, 2011, p. 35.

realităţii. Revenim astfel la conceptul fiinţei (*wuğūd*) care ni revelează acum mult mai plin de semnificaţie decât aristotelicul *òv* şi omologul său latin *esse*, aşa cum este şi *māhiyya* în raport cu corelativul său *essentia*.

În primul rând, dacă occidentalul a identificat existentul cu realitatea, islamicul nu a considerat niciodată că *wuğūd,* adică existenţa, este mai bogată în raport cu adevărata realitate. *Wuğūd* denotă deopotrivă „*Fiinţa*, *fiinţa*, *Existenţa*, *existenţa*, fiecare dintre ele având o semnificaţie specifică în contextul metafizicii islamice. Termenul *Fiinţă* se referă la Fiinţa Necesară şi Absolută (*wāğib al-wuğūd); fiinţa* este un concept universal care îmbrăţişează toate nivelurile realităţii, pe cel al creaturilor şi pe cel al Fiinţei Necesare în Sine. *Existenţa* se referă la prima emanaţie sau efuziune din Fiinţa Pură sau Absolută sau la ceea ce este numit <*al-fayd al-aqdas*>, Sacra Efuziune în filosofia islamică târzie; în vreme ce *existenţa* se referă la realitatea tuturor lucrurilor, altele decât Fiinţa Necesară. Tehnic vorbind, Dumnezeu *este*, dar nu putem spune că există, pentru a reaminti numai că termenul englez <*existence*> este derivat din latinescul <*ex-sistere*> care implică o plasare în afara substanţei sau câmpului realităţii"[69].

În plus, semnificaţia termenului *mawğūd* şi maniera în care este relaţionat cu *wuğūd,* dovedeşte că metafizicienii şi *kalam*-iştii islamici, în special Avicenna, au ştiut să diferenţieze, chiar şi fără lectura textelor lui Boethius, între *ens* şi *actus essendi* sau între *Sein* şi *Dasein* heideggeriene.

Istoria acestor concepte în filosofia islamică de expresie persană continuă. Fondatorul Şcolii iluminării (*ishrāq*), Suhrawardi a utilizat fundamentele metafizicii aviceniene pentru a construi o veritabilă metafizică a esenţelor[70], în timp ce contemporanul său al-Razi[71] a dedicat o mare parte a scrierilor sale sondării conceptului de fiinţă. Peste un secol, al-Tusi şi al-Hilli, asemenea altor filosofi şi *kalam*-işti din perioada safavidă (Qutb al-Din Shirazi, Ibn Turkah sau Jalal Al-Din Dawani) s-au concentrat asupra raporturilor dintre *wuğūd* şi *māhiyya.* Apoi, în Şcoala din Isfahan, Mulla Sadra, cel care a întemeiat teosofia islamică transcendentală (*al-hikmat al-muta'āliyah*), a produs şi cea mai amplă analiză a conceptului de fiinţă din întreaga filosofie islamică[72].

Lucrările lui Sayyed Hosein Nasr şi ale lui Henri Corbin ne prilejuiesc întâlnirea cu ceea ce am putea numi tradiţia filosofică a scolasticii orientale, distinctă de tradiţia scolastica latină unde filosofia islamică a avut un traseu aparte.

---

[69] S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 66-67.

[70] H. Corbin, *En Islam iranien: Sohrawardi et platoniciens*, vol. II, Paris, Gallimard, 1991.

[71] L. Goodman, *'Muhammad ibn Zakariyya' al-Razi'*, în S.H. Nasr şi O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 1996, p. 198-215.

[72] Christian Jambet, *The act of being: the philosophy of revelation in Mullā Sadrā,* New York, Zone Book, 2006.

Cel puțin în domeniul metafizicii, scolastica islamică târzie şi Renaşterea (*Al-Nahdah*) s-au configurat pe baza unei alte problematici. Dacă în Occident, la finele Evului Mediu, una dintre problematicile centrale ale ontologiei era cea a raportului dintre existență şi esență, în Orient tema fundamentală a dezbaterilor l-a constituit raportul dintre *concept* (*mafhūm*) şi *realitate* (*haqīqa* sau *wuğūd*)[73]. Nasr[74] identifică două direcții majore în metafizica din perioada post-avicenniană a filosofiei islamice:

1. direcția care a exploatează distincția dintre conceptul de *wuğūd* şi realitatea pe care acest concept o exprimă. În acest sens, dacă ființa (în cheie avicenniană) este cel mai general şi mai cunoscut concept, realitatea căreia îi corespunde este, în schimb, cea mai ascunsă, devenind accesibilă numai gnosticului sau iluminatului;

2. direcția centrată, în continuare, pe distincția dintre *wuğūd şi mawğūd,* dintre fiind şi ființă, mai ales în Şcoala din Isfahan.

Pentru a răspunde unuia dintre obiectivele anunțate ale studiului nostru, vom încerca să urmărim sintetic semnificația conceptelor *wuğūd* şi *māhiyya* în filosofia lui Mulla Sadra, cel mai influent gânditor în filosofia islamică a ultimilor patru sute de ani. Concepția sa este importantă pentru că amalgamează elemente ale metafizicii avicenniene cu filosofia iluminării a lui Suhrawardi, cu metafizica de nuanță sufită a lui Ibn Arabi şi cu raționalismul religios specific *kalam*-ului *ash'arit*.

În primul rînd, Mulla Sadra susține primatul existenței asupra esenței. Problema primordialității existenței vizează, cum am spus, nu conceptul existenței, ci conceptul de *realitate a existenței*. În *Kitab al-Masha'ir* (*Cartea distincțiilor metafizice*), Sadra afirmă că problema existenței este fundamentul principiilor teosofiei şi al problematicii unicității lui Dumnezeu, al eshatologiei şi al resurecției trupurilor şi sufletelor, iar scopul filosofiei sale este de a demonstra că *existența este esențială în orice fiind,* în vreme ce *māhiyya* sau quiditatea este numai o reflecție, o umbră a realității. Deci, termenul cheie al filosofiei sale este *wuğūd,* dar cu altă semnificație.

De fapt, în metafizica lui Sadra, existența se prezintă sub două modalități: ca existent (*mawğūd,* ceea ce există în prezent) şi ca act al existenței în sensul lui *a fi* (*budan*) şi în sensul lui *a exista* (*wuğūd dashtan).* Această înțelegere a lui *wuğūd* este configurată pe baza unei critici a teoriei avicenniene despre ființă. Potrivit lui Mulla Sadra, Avicenna ar fi permis conceperea existenței (*wuğūd)* ca separată de esență, divizând existentele în două categorii: ființele necesare şi ființele

[73] S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 73.

[74] S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 182-191.

contingente, după cum sunt calificate ca esențiale sau non-esențiale. Mai mult decât atât, conceptele avicenniene de ființă și esență, precum și categoriile ființului (necesarul și posibilul) i se par insuficiente pentru a explica structura lumii create. De aceea, Sadra introduce noțiunea de realitate a existenței ca fiind adevărata semnificație a termenului *wuğūd,* distanțându-se mai mult de ceea ce el consideră că ar fi greșit Avicenna: identitatea dintre conceptul lucrului existent (*šay-i mawğūd*) și faptul că lucrul există.

Prin urmare, dacă Avicenna numea *mawğūdat* lucrurile care există, considerându-le noțiuni prime, Sadra susține că ceea ce este înțeles direct de către intelectul uman nu este semnificația existentului, ci a existenței, iar conceptul realității existenței, deși simplă, se referă la toate ființele contingente. În schimb, este de acord cu Avicenna în privința imposibilității de a defini ființa. Realitatea existenței (*wuğūd*) se află dincolo de orice analiză teoretică, dar poate fi înțeleasă prin *știința prezenței* (*ilm-i huduri*).

Știința prezenței permite accesul la cunoașterea Unului, a unității din toate cele care sunt (*kisrat*). Însă această unitate nu este conceptuală, generică sau specifică, ci este o unitate în sensul absolut al termenului (*wāhdāt-i itlaqī*), vizibilă doar pentru iluminat sau gnostic. Aceasta îi permite să distingă între adevărata realitate a existenței care este ascunsă și misterioasă și conceptualizarea existenței la nivelul intelectului uman care se exprimă mai mult printr-o intuiție. Chiar dacă Multiplul ne apare sub diverse forme și grade, Sadra afirmă unitatea realității existenței (*wāhdāt haqiqat-i wuğūd),* dar și primordialitatea ei.

Raportul dintre *wuğūd și māhiyya* este conceput și el diferit, în primul rând datorită modului în care înțelege esența. Esențele reprezintă calități inteligibile, adică un soi de calități subiective pe care intelectul le sesizează în anumite existente. Ceea ce poate fi înțeles prin intuiție (*shuhud*) este existența lucrurilor, iar ceea ce poate fi înțeles sub forma calităților inteligibile este esența. Prin urmare, un punct major de departajare față de concepția avicenniană a esenței este cel al plasării esenței, inclusiv a relației sale cu existența, în minte. Așa se explică și cum, la nivel mental, ni se pare că existența este un accident al esenței. Nu numai că existența nu este un accident (*a'rad*), ci este unica realitate, esențele nefiind altceva decât forme determinate și limitate la nivelul intelectului ale acestei existențe unice adevărate.

Există câteva consecințe importante care decurg din teza primordialității existenței. În primul rînd, Sadra formulează principiul posibilității ontologice (*imkān wuğūdi),* care a devenit ulterior un punct de cotitură în istoria filosofiei islamice prin analiza raportului dintre cauză și efect, dintre Creator și creație. În al doilea rînd, îl ajută să construiască un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu plecând de la conceperea creaturilor ca reprezentări sau manifestări ale

ființei divine. Nu există în filosofia islamică decât două tipuri de argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu. Primul a fost elaborat de Avicenna, cu recurs la conceptele de necasar şi posibilitate, iar cel de-al doilea de către Mulla Sadra şi se fundamentează pe ideea imposibilității nonexistenței ființei înțeleasă ca necesitate esențială.

Ca o concluzie generală, istoria conceptelor *wuğūd* şi *māhiyya* în filosofia islamică post-avicenniană, fie ea persană (Şcoala din Isfahan şi Scoala din Teheran), fie indiană, a fost remarcabilă. Avicenna a reprezentat, aşadar, un moment esențial şi un punct de cotitură nu numai pentru scolastica latină[75], dar şi pentru scolastica orientală căreia i-a oferit, *in nuce*, o multitudine de direcții pentru edificarea unor metafizici plurale, în cadrul unei experiențe a gândirii filosofice şi religioase care este încă vie. Suntem convinşi că *Avicenna Persanus* înseamnă mult mai mult pentru istoria filosofiei universale decât *Avicenna Latinus,* cel puțin în ceea ce priveşte conceptul de existență.

Desigur, pentru occidentalul de astăzi, clarificarea conceptului existenței înseamnă a urmări evoluția sistematică a unor termeni cu un destin filosofic special, plecând de la greci, prin Parmenide, Platon şi Aristotel şi ai lor *òv*, *εívαι* şi *oúσια*, trecând apoi la stoici şi la Plotin, mergând mai departe la scolasticii latini şi la conceptele utilizate de ei (*esse*, *ens*, *substantia*, *essentia*, *existentia*), pentru a înțelege mai bine teoriile despre existență ale filosofilor moderni şi contemporani, într-o succesiune care poate începe cu Descartes şi care îi numără, printre alții, pe Heidegger, pe Quine sau pe Sartre. Însă, fără îndoială, aportul filosofilor arabi şi persani, al lui Avicenna în special, la constituirea unei noi înțelegeri a conceptului de ființă în Occident a fost capital. Probabil că impactul conceptelor filosofice arabe şi persane asupra terminologiei filosofice occidentale ar fi fost şi mai semnificativ dacă limba latină, de altfel capabilă să traducă cu suplețe nuanțele ontologice şi existențiale ale noțiunii greceşti de ființă, nu s-ar fi dovedit totuşi prea săracă pentru a putea surprinde întreaga încărcătură spirituală a termenilor filosofici arabi *wuğūd* şi *māhiyya.*

[75] Nu puțini sunt cei care susțin că Avicenna este responsabil chiar pentru disoluția scolasticii occidentale datorită tezei accidentalității existenței în raport cu esența.

FIINȚA ISTORICĂ ŞI CONCEPTUL DE CIRCULARITATE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ INTERBELICĂ

MIHAI POPA*

Sensul unic al devenirii, presiunea evoluției (eventual, a progresului) sunt teme conjugate cu tema timpului unic din care omul – şi creațiile sale – nu poate evada, fiind nevoit să se aplece sub povara istoriei, ca şi sub povara sarcinii lui de a înfăptui, grăbind mersul evenimentelor către un scop unic: împlinirea destinului său în istorie. Omul istoric este „îndatorat" devenirii în aşa măsură încât îşi însuşeşte legea evoluției şi caută pretutindeni să o sprijine. Coborâtor dintr-o cultură care nu era supusă marasmului devenirii, a uitat curând (în aproximativ 2 000 de ani de „civilizație", care pune fapta, acțiunea, la rang de necesitate – istorică – fundamentală) de ciclul naturii şi al cosmosului, în care el se regăsea la fel de natural ca toate progeniturile Creației. Calculul timpului nu-l mai face în ere sau eoni, în ani sau zile, ci, pe măsură ce timpul devine o realitate presantă, o poruncă a faptei, în minute şi secunde. Istoria, se poate spune, a evoluat laolaltă cu tehnica de măsurare a timpului. Mitul evoluției şi al devenirii ciclice exista şi în perioada preclasică a devenirii forțate de timp, aşa cum îl regăsim la Platon, în *Timaios*, *Sofistul* sau *Omul politic*. El are la baza un mit mai vechi, fundamental tuturor culturilor preistorice, care a fost recuperat, în semnificația sa primordială, şi în culturile istorice: mitul paradisului primordial. Ciclurile universului antrenau şi ciclurile istorice, dar nu în aşa fel încât să-l prefacă pe om un exclus din Creație. „Mitul Paradisului primordial, evocat de Platon, transparent în credințele indiene, este cunoscut la fel de bine şi de evrei (de exemplu, *illud tempus* mesianic în *Isaia*, XI, 6, 8; LXV, 25), ca şi în tradițiile iraniene (Dĕnkart, VII, 9 – 35 etc.) şi greco-latine. El se încadrează perfect, de altfel, în concepția arhaică (şi probabil universală) a «începuturilor paradisiace» pe care o găsim în toate valorizările lui *illud tempus* primordial."[1]

* Academia Română, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

[1] M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 119.

Circularitatea: istorie şi logos

Circularitatea devenirii istorice are ca model ciclul cosmic. Pentru societăţile arhaice, ciclurile nu erau un paradox – în raport cu mereu prezenta, în conştiinţa colectivă, a determinismului circular al naturii, reglat de periodicitatea, adesea „stimulată" prin practici religioase, a ciclurilor astronomice. Fenomenologia religiei i-a sugerat lui Eliade motivul circularităţii, care se răsfrânge în viaţa de zi cu zi a societăţilor, dobândind un caracter paradigmatic. Mitul eternei reîntoarceri este, în acest caz, un model temporal cu semnificaţii nu numai în practica de cult, ci şi în viaţa comunităţii în general. Cele mai la îndemână exemple de conjugare a ciclurilor – social şi cosmic – îl constituie viaţa comunităţilor sedentare de tip agrar, ca şi periodicitatea activităţilor în comunităţile de păstori. Motivul renaşterii ciclice a naturii, a universului, este prezent oriunde în preistorie, astfel că timpul lumii – ca şi timpul vieţii – încheia mereu un ciclu, de obicei, limitat de ciclul astrului solar, când natura moare şi reînvie periodic.

Motivele arhaice ale periodicităţii sub forma cercului s-au impus pretutindeni în mentalul colectiv, devenind o paradigmă culturală, reluată în toate creaţiile colective, în mitologie, în primul rând, perpetuată în artă, păstrată, şi mai adânc, în limbă. Ciclurile fiinţei păstrate în rostire i-au oferit lui Noica ocazia de a integra devenirea cuvântului, în formele lui vechi, către o mereu tensionată căutare a fiinţei din lucruri, într-un timp al rostirii care nu se pierde, ci în-fiinţează. Formele rostirii, *logos*-ul arhaic care este păstrat în limbă, înainte de a deveni cultă, are un orizont distinct care dă seama de ontologia proprie fiecărui popor. Căutările acestor „dimensiuni" ontologice primordiale, ale rostirii, au fost începute de Vulcănescu, aşa cum am arătat în altă parte, continuate de Noica (*Sentimentul românesc al fiinţei, Devenirea întru fiinţă*). Aceste adevărate „periegheze" culturale, întreprinse sub directa influenţă a lui Nae Ionescu, de către Eliade, Noica, Cioran, dar şi de alţi „apropiaţi" ai cercului „fenomenologilor" rostirii şi tradiţiilor naţionale aveau să influenţeze şi modul lor original, profund creativ, de a se raporta la fenomenul istoric. În ontologia lui Noica, ciclul rostirii nu ocoleşte nici devenirea istorică, recuperând-o în ciclul fiinţei, în ciuda faptului că, iniţial, fiecare dintre cei trei, amintiţi mai sus, o resping – dar nu pentru proasta ei „rânduire" în fiinţă, ci pentru efectele contingente, care perturbă atenţia spiritului, atrăgându-l către o devenire oarbă, fără rost.

În sistemul rostirii româneşti, descris de Constantin Noica, întrezărim destul de limpede traseul circular, de după clasicul „în sine", *sinele* şi *sinea*, reprezentând „aspectele obiective şi subiective ale necondiţionalului"[2], care

[2] Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică românească însoţite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Braşov, Editura Kron-Art, 2009, p. 86.

constituie şi primul „moment" al ontologiei „naţionale": „urmează «ciclul fiinţei», în cadrul căreia «rostirea», «întru» şi «firea» presupun nuanţări subtile ale raportului dialectic dintre «a fi» şi «a exista», nuanţări care presupun interiorizare şi, în acelaşi timp, raportare la altceva, statornicie şi perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, al «devenirii». Ciclul acesteia începe cu «petrecerea» şi, trecând prin «vremuire» şi «infinire», ca ilustraţii ale devenirii în spaţiu şi timp, sfârşeşte cu «troienirea», cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite, care necesită «rânduiala». Aceasta începe cu ctitoriile prefixului «în», care scoate fiinţa din talazurile devenirii dezlănţuite, «înfiinţând-o», esenţializând-o, găsindu-i astfel «temeiul», «cumpătul»"[3]. Circularitatea în viaţa istorică nu este identică însă, celei a devenirii întru fiinţă, măsura în patru timpi a ontologiei noiciene, tot astfel cum timpul circular nu se identifică, în devenire, cu timpul rotitor. Timpul circular este timpul logic – al creaţiei în istorie, al devenirii logos-ului –, iar timpul rotitor este timpul natural, timpul devenirii cosmice. Ceea ce se întâmplă însă, atunci când timpul circular intră în totală contradicţie cu timpul rotitor, pe care îl reproducea, împlinitor, în cuvânt, în rostire, şi devine timp logic, este, pentru omul care conştientizează şi trăieşte această schimbare, asumarea unui risc pe care îl aduce cadenţa schimbărilor, cu o infinită, am spune, periodicitate, la nivelul invenţiei tehnice, al faptelor de civilizaţie. Totuşi, omul, spune Noica, a operat, de când se ştie, cu timpul logic. „Timpul logic – sau o formă largă de timp rostitor – fusese şi până atunci caracterizator pentru om, cum am văzut: era timpul lucidităţii, timpul înţelepciunii contemplative sau practice, timpul cunoaşterii şi al acţiunii inteligente. Intervenţia timpului logic în istorie s-a numit revoluţie, intervenţia lui în cunoaşterea naturii, experiment; în transformarea naturii pe măsura nevoilor omului, civilizaţie; intervenţia lui în opera de maturizare a omului, educaţie. Omul a operat întotdeauna, deci, cu timpul logic."[4] Fiecare măsură (cadenţă) a timpului a adus cu sine ceva diferit pentru om şi pentru societatea creată de el.

Timpul logic – care poate fi şi timpul maşinii, al civilizaţiei superintegrate – intră, prin revoluţia tehnologică, într-o epocă a raţionalităţii care scoate efectiv omul din natură şi din istoria lui a fi în devenire (naturală, istorică etc.) de dragul devenirii.

Acest lucru, zice Noica, se petrece de pe la 1800 încoace. Până atunci omul trăia într-o ambianţă cosmică, într-o epocă a timpului rotitor, în care natura dictează: timp al religiei – cu eterna reîntoarcere la sensurile şi valorile Creaţiei –, al feminităţii, care, dacă nu guverna cetatea, îngrijea de ordinea familiei (semnificativ este că şi *oikumena* are ca model viaţa căminului, unde predomina

[3] *Ibidem*.

[4] C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 128.

feminitatea), timp al țăranului, care nu a vrut niciodată să intre în istorie, trăind în cadența rotitoare a naturii. De pe la 1800 intrăm într-un adevărat *furor logicus*, un plus de raționalitate şi de creativitate, care oferă, în sfârşit, istoriei o deschidere. Natura trece în umbră. Ea continuă să germineze, însă îşi pierde prestigiul în fața istoriei, acela pe care îl slăvea Goethe: „Natur, du ewig keimende..." Rămân în urmă şi, încet, vor cădea în uitare, lumea țăranului şi civilizația de tip agrar, valorile satului, simbolurile preistoriei. Nu este numai o schimbare de paradigmă culturală, dar dimensiunea, sacră, a prezentului se erodează, fiindcă nu se mai pune accent pe făcut, pe repetiție, ci pe facere. Viitorul precumpăneşte, istoria, sub presiunea timpului logic, trebuie să facă loc noului, să schimbe lumea. „Acest *furor logicus*, care duce în fapt la demonia maşinii şi laboratorului, îşi are grandoarea lui demiurgică, dar deopotrivă riscurile lui. Să lăsăm deoparte riscurile, bine cunoscute şi fără precedent în istoria omului – de parcă această ființă exemplară ar fi totodată agent al neființei – şi să vorbim de riscul ce se deschide din perspectiva de aici: este recăderea omului, din situația lui «a fi întru», în cea de «a fi în», de rândul acesta de a fi în şi sub domnia creației lui."[5]

Deşi Noica este optimist în capacitatea omului de a gestiona istoria, nu poate ocoli şi temerile față de acele prefaceri care pot scăpa de sub control, ca şi lipsa de sens a devenirii, ce riscă să intre în zona absurdului – într-o zonă a singurătății umane (pe care o descriu existențialiştii, o parte a artei contemporane, dar şi unii oamenii de ştiință, ca Jacques Monod, care consideră că este înscris în genomul uman o predispoziție a negativității)[6].

Sensul istoriei şi „eterna reîntoarcere"

Eterna reîntoarcere reprezintă nu numai un concept cu semnificație în cercetarea fenomenologiei religiilor şi în filosofia culturii. El a fost impus, într-adevăr, în cultura noastră (având însă, un profund impact european şi, am putea spune, mondial, prin preluarea în literatura de specialitate, în urma receptării operei lui Mircea Eliade) în urma discuțiilor metaistorice şi de filosofia culturii, inițiate în nucleul puternic reprezentat de ceea ce ulterior s-a numit Cercul (sau şcoala) lui Nae Ionescu. Importanța acestui concept este că aduce o nouă perspectivă asupra istoriei, nu atât asupra liniilor ei generale de cercetare, cu valoare istoriografică sau istoriologică, ci a viziunilor transistorice, într-o perioadă în care, în Occident, teoriile istoriciste, post-hegeliene, cele istoriologice propriu-zise – critice sau sintetice – sau hermeneutice, fenomenologice, existențialiste, tindeau să ofere o viziune generală, dar şi o soluție fenomenelor de natură istorică. Cei care au impus această nouă viziune, de regândire a istoriei, prin prisma valorilor ei transistorice,

[5] *Ibidem*, p. 136.
[6] *Ibidem*, p. 136-137.

care să facă legătură cu noțiunile, regândite în acest context din filosofia culturii, mitografie, religiologie, etnografie, antropologie etc. sunt, aşa cum am mai amintit în această lucrare, în principal, Mircea Eliade, Constantin Noica şi Emil Cioran. Au existat, în sfera acestor dezbateri cultural-istorice, şi alte semnificații, idei şi noțiuni cu valoare general istorică, venite prin filiala gândirii europene, în general, germane şi franceze, şi care au fost reluate sau interpretate original, la noi, de către alți gânditori de primă mână. Ne referim aici la viziunea istoriologică a lui Nicolae Iorga, la cercetările sociologice şi de antropologie şi psihologia culturii, de etnografie sau arheologie ş.a., dezvoltate de o serie de cercetători, savanți, profesori universitari, oameni, în general, cu o profundă deschidere culturală către domenii ale spiritului care transgresau şi resemnificau original disciplinele istorice, ştiințifice sau filosofice ale timpului, numindu-i aici, deopotrivă, pe istorici, filosofi, sociologi. Oprindu-ne însă asupra acestui aspect, enunțat în titlu, şi punându-l în legătură cu direcțiile unei cercetări aprofundate din alte domenii, care conexează istoriografic sau istoriologic, vom observa că semnificația termenului (ciclicitatea paradigmatică a fenomenului cultural în legătură cu valoarea şi semnificația practică, etică, a acțiunii istorice) se restrânge drastic. Iar acest lucru este posibil deoarece nu ne putem extinde la cvasitotalitatea noțiunilor care pun în valoare diacronia, devenirea istorică, în special, ci la acele concepte care pun istoria în legătură cu o viziune de ansamblu, care să se pronunțe asupra celor mai generale aspecte ale devenirii umane şi, mai ales, asupra sensului acestei deveniri. În *Devenirea întru ființă*, Noica insistă asupra unui principiu cu valoare nu numai pentru ontologia generală, dar şi pentru cea istorică, cu valoare operațională (metodologică) în cercetarea istorică, şi anume necesitatea de a privi realitatea conectiv, ca pe o „împachetare" de elemente şi dimensiuni (inclusiv, temporale) care îi oferă amploare şi direcție, realul fiind „*n*-dimensional"[7].

Circularitatea fenomenelor naturii a oferit, milenii la rând, un model pentru viața societăților primitive. M. Eliade observă că periodicitatea evenimentelor cosmice a avut efecte, directe sau indirecte, asupra evenimentelor majore, cu valoare arhetipală, din viața comunităților primitive, dar şi mai târziu, în istoria antică, în comunitațile tradiționale. Cauzalitatea universală dobândeşte aura unei cauzalități sacre, în virtutea căreia se concepe un adevărat determinism istoric, care, astfel, este subordonat ciclicității (determinismului) cosmic. Rezultatul acestui tip de determinism, consacrat în virtutea sacralității evenimentelor cosmice, susținute, în *illo tempore*, de zeul sau eroul arhetipal, este o cronotropie specială a evenimentelor sociale, având periodicitate anuală sau pentru mai multe sute, mii de ani, în care viața se reînnoieşte, uneori în mod dramatic, printr-o destrucție

[7] C. Noica, *Tratat de ontologie, Devenirea întru ființă, Bucureşti*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 351.

(cataclism) şi o nouă creaţie. Mitul eternei reîntoarceri are, pe lângă valoarea sa simbolică, paradigmatică, şi o semnificaţie ontologică, deoarece dobândeşte – mai ales, prin gnozele orientale, care au influenţat filosofiile Greciei antice – valoarea unei categorii, gnoseologice şi ontologice deopotrivă, care poate explica atât devenirea universală, cât şi pe cea istorică. „Stoicii îşi însuşesc speculaţiile privind ciclurile cosmice, insistând fie asupra eternei repetări (de exemplu, Chrisip, frg. 623 – 627), fie asupra cataclismului, *ekpyrosis*, prin care încheie ciclurile cosmice [...] Inspirându-se din Heraclit sau direct din gnosa orientală, stoicismul vulgarizează toate aceste idei în legătură cu «Marele An» şi cu focul cosmic (*ekpyrosis*), care pune capăt periodic Universului cu scopul de a-l reînnoi. Cu timpul, motivul «eternei reîntoarceri» şi al «sfârşitului lumii» a ajuns să domine toată cultura greco-romană."[8] Dar nu atât această influenţă, să-i spunem, culturală, este importantă, ci semnificaţia sa profund filosofică şi antropologică, care s-a transmis, prin influenţă greacă şi romană, mentalităţii medievale, fiind preluată însă şi în doctrinele religioase (patristice), în arta şi literatura medievală etc. Eterna reîntoarcere, prin ordonarea ciclică a devenirii universale, propune, prin modelul ontologic al arhetipului, o „îngheţare" a devenirii, repetarea ei la infinit, cu periodicitatea, mai lungă sau mai scurtă, a ciclului cosmic – reflectat în ciclul mitologic, religios etc. Omul însă îşi desfăşoară existenţa într-o dublă ipostază sau situare temporală: istorică, în cursul evenimentului şi sub ordinea cauzalităţii proprii realităţii istorice, dar şi în ordinea cauzalităţii naturale. Dacă, iniţial, cauzalitatea universală, legea naturii, omul a integrat-o în paradigma devenirii (ciclice) prin mit, magie, acţiuni derivate din cult etc., cauzalitatea istorică a constituit totdeauna o provocare pe care omul nu a înţeles-o ori chiar a refuzat să i se integreze. Ori, dacă i-a găsit un sens, acesta este numai în raport cu vârsta edenică ori cu Marea Creaţie (Paradisul primordial) sau cu utopia. Renaşterea survenită unui cataclism universal lega timpul cu eternitatea, salvând societatea şi depăşind Istoria cu timpul ei cu sens unic.

Devenirea ciclică, drumul circular către fiinţă, poate integra, din punctul de vedere al omului – atât cel primitiv, cât şi cel modern – devenirea istorică, ori o poate refuza, susträgându-i-se prin orice mijloace. Valorificarea timpului istoric poate dobândi, în ultimă instanţă, semantica purificării prin suferinţă în vederea pregătirii pentru o renaştere viitoare. Teoriile ciclurilor şi influenţa timpului circular (specific evenimentelor cosmice) asupra destinului omului istoric au fost preluate de unii dintre părinţii bisericii creştine sau scriitori eclesiaşti, precum Clement din Alexandria, Minucius Felix, Arnobius, Theodoret[9]. Dar, în general,

[8] M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 120.
[9] *Ibidem*, p. 138.

ciclicitatea devenirii istorice – ce reflectă, în fond, ciclicitatea universală – a fost un argument împotriva istorismului şi a timpului cu sens unic, care nu recuperează semantica faptelor (evenimentelor) preistorice. Necesitatea istorică nu poate ascunde la nesfârşit „teroarea istoriei" şi crimele, suferinţele sau neglijenţele făcute în virtutea istoricităţii. Ca să găseşti un sens în istorie trebuie să concepi o lege şi un rezultat al acţiunii sale în istorie, un determinism al istoriei, ceea ce s-a încercat începând cu Hegel. „De la Hegel încoace, într-adevăr, orice efort tinde să salveze şi să valorizeze *evenimentul istoric* ca atare, evenimentul *în sine* şi *pentru sine*. [...] Conceptul de *necesitate istorică* se va bucura, un secol mai târziu, de o actualitate mereu mai triumfătoare: într-adevăr, toate cruzimile, aberaţiile şi tragediile Istoriei au fost şi mai sunt încă justificate de necesităţile «momentului istoric». Probabil că Hegel n-a vrut să meargă atât de departe. Dar, cum era hotărât să se împace cu propriul său moment istoric, a fost obligat să vadă în fiecare eveniment istoric voinţa Spiritului Universal."[10] În fond, Hegel urmărea să pună istoria, în accepţia sa de istorie universală, pe baza unor noi principii, care să-i asigure unitatea, dar, mai ales, să valorifice devenirea cu toate beneficiile şi traseul ei sinuos, care aduce contrariile la unitate (spirituală). Era un moment revoluţionar în ştiinţa istoriei şi a fost privit ca atare, tot astfel cum momentul kantian în ştiinţă a fost o revoluţionare a metafizicii tradiţionale: „În raport cu Newton, care a oferit «principiile matematice» ale unei ştiinţe riguroase a naturii, Kant elaborează «principiile metafizice primare», susţinute ele însele pe principiul criticismului, pe o teorie generală, filosofică a fundamentelor."[11] Termenii prin care invocăm necesitatea istorică în slujba progresului vieţii sociale nu trebuie să lase în umbră valorile spiritului. Acest lucru îl avea în vedere şi Constantin Noica, insistând nu atât pe „binefacerile" creaţiei în civilizaţia modernă, împinsă, prin logica maşinii, să reinventeze lumea, să o umanizeze, cât pe riscurile aduse cu sine de acel *furor logicus* şi „grandoarea demiurgică" a ucenicului vrăjitor pătruns în laboratorul istoriei. Deşi oferea, prin creaţia logică şi inventivitatea tehnică, un sens istoriei, o deschidere către universalitate, Noica nu putea să uite că o cultură nu se poate închide în sine asemeni unei monade. „Când s-a ajuns, la începutul veacului nostru (Spengler, Toynbee), la ideea marilor unităţi istorice care ar fi «culturile», acestea au fost înţelese ca nişte monade închise, iar istoria era la propriu rotitoare, refăcând, cu fiecare dintre culturi, acelaşi parcurs, aşa cum reface o fiinţă organică aceleaşi etape între naştere şi moarte."[12]

Teza culturilor unitare, care îşi sunt sieşi suficiente şi se dezvoltă organic, trebuie să ia în consideraţie şi celălalt aspect, al interdependenţei culturilor. „Teza

[10] Ibidem, p. 142.

[11] Alexandru Boboc, *Kant şi gândirea contemporană*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, p. 80.

[12] C. Noica, *Despre istorie ca deschidere*, în *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, p. 134.

interdependenței culturilor trebuie păstrată într-o lume în care *imaginarul creator s-a planetarizat*. Toate societățile se arată dispuse să iasă *în istorie* (deşi nici tendința inversă, de resuscitare a timpului cosmic, nu e absentă, astfel că *fiecare cultură* poate dobândi o semnificație şi un rol paradigmatice pentru celelalte."[13] Circularitatea temporală şi ciclicitatea istorică sunt contrabalansate de teoriile evoluționiste, care au în centru noțiunea de progres istoric. La rândul ei, nici teoria permanențelor anistorice nu şi-a pierdut capacitatea de a configura, în sfera ideilor despre realitatea social-istorică, noi direcții de cercetare, rămânând în sarcina istoricilor să discearnă din multiplele sale semnificații pe cele care se potrivesc realității analizate.

[13] Ilie Bădescu, *Timp şi cultură. Trei teme de antropologie istorică*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988, p. 154.

CATEGORIA CAUZALITĂȚII LA DAVID HUME

SERGIU BĂLAN[1]

David Hume abordează problema cauzalității în două dintre cele mai importante lucrări ale sale: mai întâi, o expune în Cartea I, Partea a III-a din *A Treatise of Human Nature* (1739)[2], apoi o rezumă în *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740), şi ulterior o reia în aproape aceiaşi termeni în *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)[3]. Interesul său, subliniază Tom Beauchamp şi Alexander Rosenberg, nu se îndreaptă spre analiza subtilităților logice presupuse de utilizarea conceptului de cauză în limbajul comun, deşi o mare parte dintre comentatori au susținut acest lucru[4]. Hume urmăreşte să întreprindă o analiză a relației cauzale, în decursul căreia este adevărat că examinează circumstanțele în care vorbitorii obişnuiți consideră că enunțurile lor cauzale sunt adevărate, însă preocuparea sa este legată de elucidarea circumstanțelor în care acestea chiar sunt adevărate, şi nu de analiza sensului conceptului în spațiul limbajului comun. Analiza pe care el o întreprinde este una de factură critică, al cărei element central, după cum consideră Leo Groarke şi Graham Solomon, este afirmația sa după care temeiurile credinței noastre în conjuncția constantă a unor categorii particulare de evenimente prin intermediul relației dintre cauză şi efect nu pot justifica, pe calea rațiunii, convingerea că există cauze şi efecte (deşi este evident că Hume consideră că există un sens practic în care o astfel de convingere este justificată).[5] După cum explică însuşi Hume, „ne amintim cum am întâlnit frecvente instanțe ale existenței obiectelor dintr-o specie şi de asemenea ne amintim cum indivizii dintr-o altă specie le-au însoțit întotdeauna şi s-au aflat

---

[1] Academia de Studii Economice. Academia Română, Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

[2] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the original edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896, disponibilă online la http://files.libertyfund.org/files/342/0213_Bk.pdf (în continuare: T).

[3] D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, în *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume,* ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1902, disponibilă online la http: //files.libertyfund.org/files/341/0222_Bk.pdf (în continuare: E).

[4] T.L. Beauchamp, A. Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 3.

[5] L. Groarke, G. Solomon, *Some Sources for Hume's Account of Cause*, în „Journal of the History of Ideas", Vol. 52, No. 4 (Oct. - Dec., 1991), pp. 645-663.

întotdeauna în raporturi regulate de contiguitate şi succesiune cu acestea. Astfel, ne amintim să fi văzut acea specie de obiecte pe care o numim *flacără* şi să fi simţit acea specie de senzaţii pe care o numim *căldură*. În acelaşi fel ne readucem în minte conjuncţia lor constantă în toate instanţele trecute. Fără prea multă ceremonie, numim pe una cauză, şi pe cealaltă efect, şi inferăm existenţa uneia din a celeilalte."[6]

Cu toate acestea, raţiunea însăşi nu poate oferi o justificare satisfăcătoare a convingerii că există regularităţi cauzale, deoarece nu poate întemeia în nici un fel principiul uniformităţii naturii. Supoziţia după care natura ar putea să nu fie uniformă nu este una contradictorie, astfel că este posibil oricând să ne imaginăm că anumite evenimente, pe care le considerăm a fi cauze, ar putea să nu fie urmate de efectele lor obişnuite. „Nu există nici un lucru", arată Hume, „care să implice existenţa oricărui altul, în situaţia în care vom considera lucrurile în ele însele, şi nu vom investiga dincolo de ideile pe care ni le formăm despre ele. O astfel de inferenţă ar deveni cunoaştere şi ar implica o contradicţie absolută şi o imposibilitate de a concepe ceva diferit. Însă de îndată ce toate ideile distincte sunt separabile, este evident că nu există nici o imposibilitate de acest gen."[7] Aceasta îi permite enunţarea a două principii: „[1] că nu există nimic, în nici un obiect considerat în sine, care să ne ofere un temei de a trage o concluzie dincolo de el; şi [2] că, chiar şi după observarea conjuncţiei frecvente sau constante între obiecte nu avem nici un temei de a formula nici o inferenţă privitoare la vreun alt obiect, diferit de cele a căror experienţă am avut-o."[8]

Principiul uniformităţii naturii nu poate fi întemeiat nici pe raţionamente bazate pe probabilitate, deoarece nici aceasta nu ne oferă temeiuri pentru a crede că „instanţele referitoare la care nu avem nici o experienţă trebuie să se asemene cu acelea a căror experienţă am avut-o."[9] Aceasta se întâmplă, consideră Hume, pentru că acest tip de raţionamente suferă de circularitate: principiul uniformităţii naturii se sprijină pe ideea de probabilitate, care la rândul său se întemeiază pe principiul după care „există o asemănare între acele obiecte a căror experienţă am avut-o şi cele despre care nu avem nici o experienţă."[10] Urmează de aici că nu avem nici un fundament raţional pe care să întemeiem convingerea noastră că există raporturi de cauzalitate: „Astfel, nu doar că raţiunea nu ne este de folos în descoperirea conexiunii fundamentale dintre cauză şi efect, dar chiar şi după ce experienţa ne-a informat despre conjuncţia lor constantă, îi este imposibil raţiunii să ne ofere temeiuri satisfăcătoare pentru care ar trebui să extindem acea experienţă

[6] T, p. 87.
[7] T, pp. 86-87.
[8] T, p. 139.
[9] T, p. 89.
[10] T, p. 90.

dincolo de instanțele particulare care au făcut obiectul observațiilor noastre. Noi presupunem, dar nu suntem niciodată capabili să dovedim, că trebuie să existe o asemănare între acele obiecte despre care am avut experiențe, și cele care se află dincolo posibilitățile noastre de a le descoperi."[11]

În cele din urmă, nu rațiunea, ci obișnuința și cutuma sunt motivele pentru care continuăm să formulăm inferențe cauzale. Aceasta nu înseamnă însă că ar trebui să renunțăm la convingerea că există cauze și efecte. Mai degrabă, ar trebui să înțelegem corect faptul că tocmai această asociere constantă a unor obiecte particulare este aceea care determină mintea să anticipeze conjuncții ale unor evenimente viitoare, precum și că anumite procese de natură psihologică, și nu necesitatea rațională, logică, e aceea care explică această credință a noastră în valabilitatea raționamentului cauzal. Argumentarea lui Hume este extinsă și complexă, însă Groarke și Solomon consideră că ea poate fi rezumată în patru idei fundamentale: (1) ideea că temeiul credinței în existența legăturii cauzale este asocierea constantă dintre obiectele pe care noi le denumim cauză și efect; (2) ideea că necesitatea relațiilor cauzale nu poate fi demonstrată, deoarece ne putem imagina fără a ajunge la contradicții că nu întotdeauna cauzele sunt urmate de efectele pe care le așteptăm îndeobște; (3) ideea că încercarea de a demonstra probabilitatea conexiunilor cauzale implică circularitatea vicioasă, deoarece probabilitatea implică asumarea faptului că instanțierile încă neobservate ale unor evenimente particulare vor fi conectate cu aceleași evenimente ca și cele observate; (4) sugestia că ar trebui, din considerente practice, să manifestăm în împrejurările cotidiene încredere în funcționarea conexiunilor cauzale, chiar dacă ea nu poate fi întemeiată rațional[12].

În secțiunea a II-a din partea a III-a a Cărții întâi din lucrarea *A Treatise of Human Nature*, intitulată „Despre probabilitate și despre ideea de cauză și efect"[13], Hume afirmă că intenționează să ofere o explicație completă a relației dintre cauză și efect. Discuția despre această chestiune se întinde până la secțiunea XIV-a din aceeași parte a II-a, care poartă titlul „Despre ideea de conexiune necesară", unde autorul arată că intenția sa este aceea de a „colecta toate diferitele părți ale acestui raționament și, prin punerea lor laolaltă, a formula o definiție exactă a relației dintre cauză și efect, care constituie subiectul prezentei cercetări."[14] Rezultatul acestei însumări a argumentelor și raționamentelor este însă nu o definiție, ci două definiții diferite. Conform primeia, (D1), „am putea defini o cauză ca fiind «un obiect precedent și contiguu (*contiguous*) în raport cu altul, în condițiile în care toate obiectele care se aseamănă cu primul se găsesc în relații de precedență cu

[11] T, p. 91-92.
[12] L. Groarke, G. Solomon, *op. cit.*, p. 647.
[13] T, pp. 73 sq.
[14] T, p. 169.

acele obiecte care se aseamănă cu al doilea».”[15] Conform celei de-a doua, care urmează imediat, (D2), „o cauză este un obiect precedent și contiguu în raport cu un altul, unit cu acesta în așa fel încât ideea unuia determină mintea să formeze ideea celuilalt, iar impresia provenită de la primul o determină să formeze o idee mai vie despre al doilea.”[16]

După cum am spus, problema cauzalității este reluată și în *An Enquiry Concerning Human Understanding* unde, la finele secțiunii a VII-a, denumită „Despre ideea de conexiune necesară”, Hume propune din nou două definiții. Conform primeia, putem defini o cauză ca fiind „un obiect urmat de un altul, în condițiile în care toate obiectele similare cu primul sunt urmate de obiecte similare cu al doilea. Sau, cu alte cuvinte, în condițiile în care, dacă primul obiect nu ar fi fost prezent, cel de-al doilea nu ar fi existat niciodată.”[17] Deoarece, însă, apariția unei cauze întotdeauna trimite mintea „printr-o tranziție firească” înspre ideea de efect, putem formula și o a doua definiție, care arată că o cauză „este un obiect urmat de un altul, a cărui apariție întotdeauna conduce la gândul despre cel de-al doilea.”[18] Se poate observa imediat că, deși există mici diferențe în ceea ce privește formularea, cele două perechi de definiții pot fi considerate ca fiind logic echivalente, așa încât se poate spune că în *Enquiry*, Hume nu propune alte definiții, ci doar formulări alternative pentru cele care apar în *Treatise*. În definiția D1 și în reformularea ei cauzalitatea este definită pornindu-se de la ideea conjuncției constante dintre evenimentele din lumea exterioară, iar în D2 și în reformularea sa, Hume definește cauzalitatea prin recurs la un proces psihic, acela al asociației între conținuturi mentale.

Faptul că Hume oferă două definiții care nu sunt logic echivalente și nici măcar coextensive, pentru unul și același concept al cauzalității, i-a nedumerit pe comentatori și i-a determinat să-și pună o serie de întrebări cu privire la motivul pentru care există două accepțiuni ale ideii de cauzalitate, la modul în care acestea trebuie interpretate, la eventualitatea compatibilității lor și, în cazul în care ele nu pot fi acceptate simultan, la care dintre ele trebuie acceptată.[19] Răspunsurile la acest tip de întrebări au fost variate, astfel că profesorul Don Garrett de la New York University a inventariat diferitele maniere în care exegeții operei lui Hume s-au pronunțat cu privire la validitatea celor două definiții[20], considerând că la

[15] T, p. 170.
[16] *Loc. cit.*
[17] E, p. 77.
[18] *Loc. cit.*
[19] O sinteză a acestor interogații și o analiză a argumentelor pro și contra se găsește în J.L. Mackie, *The Cement of the Universe,* Oxford, Oxford University Press, 1980, cap. I, *Hume's Account of Causation*, pp. 3-4, disponibil online la http://www.oxfordscholarship.com:80/oso/private/content/philosophy/9780198246428/p019_print.html
[20] D. Garrett, *The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'*, în „Noûs”, Vol. 27, No. 2 (Jun., 1993), pp. 167-190.

întrebarea: „care dintre cele două definiții trebuie considerată ca fiind aceea corectă?", sunt posibile în genere patru răspunsuri: (a) e valabilă atât D1, cât și D2; (b) e valabilă doar D1; (c) e valabilă doar D2; (d) Nici o definiție nu e valabilă. În consecință, arată Garrett, analizând scrierile lui Hume, exegeții au reușit să identifice argumente în sprijinul a opt concluzii posibile cu privire la atitudinea acestuia față de cele două definiții: (1) Hume susține ambele definiții; (2) Hume nu susține ambele definiții; (3) Hume susține cel puțin D1; (4) Hume nu susține D1; (5) Hume susține cel puțin D2; (6) Hume nu susține D2; (7) Hume susține cel puțin una dintre cele două definiții; (8) Hume nu susține nici una dintre definiții[21].

(1) Garrett arată că există cel puțin două motive pentru care ar trebui să acceptăm că Hume consideră că ambele definiții sunt corecte. Mai întâi, faptul că el, după cum am văzut, propune definițiile în contextul în care anunță că va sintetiza toate argumentele prezentate mai înainte, și va oferi concepția sa asupra cauzalității ca o consecință a acestora. El explică apoi faptul că „deoarece natura relației [dintre cauză și efect – n.n.] depinde într-o măsură atât de mare de aceea a inferenței, am fost obligați să avansăm în această manieră aparent contrară rațiunii și să facem uz de termeni înainte de a fi fost în stare tocmai de a-i defini ori de a le fixa înțelesul. Vom corecta acum această greșeală dând o definiție precisă cauzei și efectului."[22] În consecință, ne-am aștepta să găsim o singură astfel de definiție, pe care autorul ne-o anunță ca fiind „exactă" și „precisă", însă imediat el ne previne că acestei relații i s-ar putea da două definiții, „care sunt diferite doar prin aceea că prezintă perspective diferite asupra aceluiași obiect, care ne fac să o considerăm fie o relație filosofică, fie una naturală, fie ca o comparație între două idei, ori ca o asociere între ele."[23]

În aceste condiții pare puțin probabil ca Hume să ne fi oferit doar una dintre aceste definiții ca fiind aceea exactă și precisă, fără să ne spună care anume este. Mai degrabă, atât D1, cât și D2 sunt formulări ale definiției promise, și pot fi înțelese, după cum ne previne Hume, ca formulări diferite ale aceleiași idei, de îndată ce ni se spune că ele diferă doar prin aceea că prezintă același lucru din două perspective diferite. În *Enquiry*, această idee este reluată și ni se oferă chiar și un exemplu, pentru a înțelege mai bine ideea: „Spunem, de pildă, că vibrația unei coarde este cauza acestui sunet anume. Însă ce înțelegem prin această afirmație? Înțelegem fie că această vibrație este urmată de acest sunet, și că toate vibrațiile similare vor fi urmate de sunete similare, fie că această vibrație e urmată de acest sunet și că, la apariția primeia, mintea anticipează în raport cu simțurile și formează imediat ideea celuilalt. Putem considera relația dintre cauză și efect din oricare din aceste două perspective […]."[24]

[21] *Ibidem*, p. 168.
[22] T, 169.
[23] T, 169-170.
[24] E, p. 77.

Al doilea argument constă din faptul că Hume citează ulterior în textul său ambele definiții ale relației cauzale, atunci când construiește alte argumente. Spre exemplu, în *Treatise*, el formulează patru corolare ale teoriei sale privitoare la cauzalitate. În cel de-al treilea dintre acestea, el argumentează că este necesar ca orice început în ordinea existenței să aibă o cauză și justifică această idee în baza celor două definiții, pe care le citează în întregime.[25] Același lucru se întâmplă în contextul discuției despre „libertate și necesitate", prezentă atât în *Treatise*, cât și în *Enquiry*. Hume ne explică faptul că va defini necesitatea „în două moduri, conform celor două definiții ale cauzei, din care ea face parte în mod esențial. Eu o plasez fie în uniunea constantă și conjuncția obiectelor asemănătoare, fie în inferența făcută de minte de la un obiect la altul."[26] Din acest motiv, ideea noastră despre necesitate „provine în întregime din uniformitatea observabilă în operațiunile naturii, unde obiecte similare sunt în mod constant puse laolaltă, iar mintea este determinată de obișnuință să infere pe unul din apariția celuilalt. Aceste două circumstanțe formează întreaga necesitate pe care noi o atribuim materiei. Dincolo de conjuncția constantă a obiectelor similare și de inferența consecventă de la unul la celălalt, nu avem nici o noțiune despre necesitatea conexiunii."[27] Date fiind cele două definiții ale necesității, Hume va conchide în baza lor că acțiunile umane sunt la fel de necesare ca și comportamentul obiectelor neînsuflețite. Concluzia pe care trebuie să o tragem din toate acestea este că Hume susține corectitudinea ambelor definiții.

(2) Cu toate acestea, arată Garrett, există de asemenea argumente puternice în favoarea ideii după care Hume nu poate susține în același timp ambele definiții. Cel dintâi care a subliniat acest lucru a fost John A. Robinson, care arată că D1 și D2 nu doar că nu sunt logic echivalente, dar se poate spune că nu sunt nici coextensive[28]. El argumentează, pe de o parte, că pentru a satisface definiția D1, un obiect (cauza) trebuie să fie primul membru (în ordine temporală) al unei perechi de obiecte care instanțiază o regularitate generală. Dar în cazurile în care această regularitate generală nu a fost observată anterior, se pare că obiectele care compun acea pereche nu vor fi asociate mental, astfel că primul dintre ele nu va satisface definiția D2. Pe de altă parte, pentru a satisface definiția D2, un obiect (cauza) trebuie să fie primul membru al unei perechi de obiecte care sunt asociate mental. Dar în cazurile în care această asociere mentală rezultă din observarea conjuncției celor două obiecte într-un caz care nu e reprezentativ pentru relația dintre clasele cărora cele două obiecte le aparțin, se pare că perechea de obiecte nu va fi

[25] T, p. 172.
[26] T, p. 409.
[27] E, p. 82.
[28] J.A. Robinson, *Hume's Two Definitions of "Cause",* în „The Philosophical Quarterly", Vol. 12, No. 47 (Apr., 1962), pp. 162-171.

instanțierea unei regularități cu adevărat generale, și atunci primul obiect nu va satisface definiția D1. Altfel spus, faptul că există regularități care nu au fost încă observate face ca acele obiecte care sunt cauze în conformitate cu D1 să nu fie cauze în sensul stabilit prin D2, în timp ce faptul că uneori observăm relații de succesiune întâmplătoare (nereprezentative pentru raporturile dintre două clase) între obiecte, face ca acele obiecte ce sunt cauze conform cu D2 să nu satisfacă cerințele conținute în D1.

Consecința imediată care rezultă din aceste observații e aceea că D1 și D2 nu sunt coextensive, iar dacă dorim să acceptăm că intenția lui Hume a fost aceea de a le considera la fel de corecte, atunci el fie dorește să propună definiții pentru două tipuri diferite de relații cauzale, fie ajunge să se contrazică din cauza faptului că este constrâns să admită că aceleași lucruri sunt și nu sunt cauze. Pe de o parte, observă Garrett, Hume insistă asupra faptului că cele două definiții oferă două viziuni diferite asupra aceluiași lucru, că dau naștere la două înțelesuri ale necesității cauzale care sunt, până la urmă, unul și același. El afirmă explicit într-unul dintre corolarele discuției despre cauzalitate că „nu există decât un singur fel de necesitate, după cum nu există decât un singur fel de cauze”[29]. Pe de altă parte, însă, este greu de acceptat ideea că Hume, ajuns în punctul culminant al argumentării sale atent construite, nu găsește altceva mai bun de făcut decât să se contrazică pe sine în cuprinsul unei singure pagini, prin faptul că susține în mod repetat două definiții evident incompatibile ale aceluiași concept fundamental. Concluzia care s-ar impune aici este aceea că el nu poate în mod serios considera că ambele definiții sunt la fel de corecte, și deci fie că o susține doar pe una din ele, fie pe nici una[30].

(3) Atât în *Treatise*, cât și în *Enquiry*, observă Garrett, Hume face o serie de considerațiuni care par să implice faptul că el consideră definiția D1 ca fiind aceea corectă. Astfel, el argumentează în *Treatise* că nu dispunem de vreo noțiune referitoare la conexiunea dintre cauză și efect, alta decât aceea pe care o derivăm din observarea unor obiecte care au fost întotdeauna conectate și despre care am constatat că au fost inseparabile în toate situațiile în care le-am întâlnit.[31] În aceeași lucrare, Hume formulează (în secțiunea intitulată *Reguli pentru a judeca despre cauze și efecte*), un număr de opt criterii după care ne putem da seama dacă avem sau nu de-a face cu o relație cauzală. Cel de-al treilea afirmă că „trebuie să existe o uniune constantă între cauză și efect. Tocmai această calitate este aceea care constituie relația” de cauzalitate, deoarece tocmai conjuncția constantă a obiectelor este condiția cea mai importantă dintre cele care fac ca ele să se afle în acest tip de relație[32]. În mod analog, în *Enquiry*, la finele primei părți din secțiunea a VII-a,

[29] T, p. 171.
[30] D. Garret, *op. cit.*, p. 170.
[31] T, p. 93.
[32] T, p. 173.

Hume comentează asupra sinonimiei dintre „a cauza" și „a produce", și arată că în ambele situații regăsim succesiunea temporală între un lucru anterior (cauza), care produce un altul (efectul), care e ulterior, de unde rezultă că o cauză este un lucru care este mereu succedat de un altul, care e efectul său[33]. Tot aici, în cuprinsul secțiunii a XII-a, în contextul expunerii concepției sceptice referitoare la ideile noastre despre realitate, el argumentează că singurele dovezi pe care le avem despre chestiunile de fapt care se află dincolo de mărturia simțurilor ori de memorie sunt derivate din ideea noastră despre relația dintre cauză și efect, iar „noi nu avem nici o altă idee despre această relație, alta decât aceea a două obiecte care au fost în mod frecvent conectate laolaltă."[34] Aceste argumente, consideră Garrett, sugerează cu destulă tărie că Hume consideră ca valabilă cel puțin definiția D1, dacă nu chiar pe ambele[35].

(4) Pe de altă parte însă, pot fi găsite în cele două scrieri ale lui Hume și pasaje care fie interpretate ca argumente împotriva ideii că Hume ar considera corectă cel puțin definiția D1. La începutul extinsei discuții despre cauzalitate din *Treatise*, Hume indică două condiții pe care trebuie să le îndeplinească obiectele pentru a putea fi considerate ca fiind în relație de cauzalitate: contiguitatea și succesiunea, și imediat se întreabă dacă ar trebui să ne declarăm mulțumiți cu aceasta, adică dacă sunt suficiente cele două criterii pentru a avea un raport de tip cauză – efect. Răspunsul său este unul negativ, motivat fiind de faptul că putem întâlni situații în care „un obiect poate fi contiguu și anterior altuia, fără a conduce la acesta. Este nevoie să luăm în considerare o conexiune necesară, iar această relație este una de o importanță mult mai mare decât oricare dintre celelalte două menționate mai înainte."[36] În mod analog, în *Enquiry,* Hume arată că nu se poate defini conceptul de cauză „fără a include, ca parte a definiției, o conexiune necesară cu efectul său."[37] Aceasta înseamnă, după cum subliniază Norman Kemp Smith, că Hume întâmpină dificultăți în tentativa sa de a oferi o soluție simplă și rapidă problemelor ridicate de chestiunea cauzalității tocmai deoarece din start el refuză să accepte ca adecvată orice interpretare a raportului de cauzalitate ca fiind unul de simplă regularitate a succesiunii: „Desigur că el este gata să admită că succesiunea și contiguitatea sunt tot ceea ce poate fi observat vreodată în oricare caz izolat, și tocmai asupra acestui lucru insistă el cu deosebire […] Dar aceasta nu îl conduce la concluzia că nu există determinare cauzală (*causal agency*), și că ceea ce a fost luat drept aceasta este de fapt simpla constanță ori uniformitate a succesiunii. Dimpotrivă, el este convins că este vorba despre o formă de conexiune,

[33] E, p. 96, nota 1.
[34] E, p. 159.
[35] D. Garrett, *op. cit*, p. 170.
[36] T, p. 77.
[37] E, p. 95.

și mai departe, că este o conexiune necesară, iar tocmai această necesitate e aceea care reprezintă diferența esențială."[38]

Faptul că filosoful scoțian insistă în aceste comentarii asupra ideii că nu doar contiguitatea spațială și succesiunea temporală, ci și conexiunea necesară dintre cele două obiecte reprezintă condiții necesare ale existenței unei relații de cauzalitate i-a nedumerit pe comentatori, care s-au întrebat de ce această ultimă condiție, poate cea mai importantă, nu este menționată explicit în nici una dintre cele două definiții. Mai mult decât atât, Hume argumentează că, pentru ca noi să putem înțelege ideea de conexiune necesară, trebuie să nu pierdem din vedere faptul că ea, împreună cu toate ideile noastre, „nu sunt decât cópii ale impresiilor noastre, sau cu alte cuvinte că este imposibil pentru noi să gândim vreun lucru pe care nu l-am perceput anterior, fie prin simțurile noastre externe, fie prin cel intern"[39]. Dacă este vorba despre o idee complexă, compusă, ea trebuie să provină din impresii complexe, iar dacă e o idee simplă, să provină dintr-o impresie simplă.[40] Impresia care produce ideea de conexiune necesară, afirmă Hume, nu poate să fie una provenită din activitatea simțurilor externe, astfel că „ea trebuie să fie derivată dintr-o impresie internă, ori o impresie a reflecției. Nu există însă nici o altă impresie internă care să aibă legătură cu acest lucru, afară de acea înclinație, produsă de obișnuință, de a trece de la un obiect la ideea despre cel care îl însoțește în mod obișnuit. Aceasta este, prin urmare, esența necesității."[41] Sau, cum se exprimă în *Enquiry*, „această conexiune, prin urmare, pe care o simțim în minte, această tranziție firească a imaginației de la un obiect către însoțitorul său obișnuit, este sentimentul sau impresia din care derivăm ideea de putere sau conexiune necesară. Nu e vorba despre nimic altceva."[42] Cu toate acestea, D1 nu face nici o referire la această impresie ori la modul în care ea determină apariția ideii de conexiune necesară, care apare doar în formularea din D2, ceea ce îl face pe Garrett să concluzioneze că Hume fie admite doar pe D2, fie nu consideră nici una dintre definiții ca fiind adecvată[43].

(5) În ceea ce privește definiția D2, în afară de argumentul pe care tocmai l-am prezentat, legat de sursa ideii de conexiune necesară, Hume nu face prea multe considerațiuni care să clarifice modul în care el evaluează corectitudinea acesteia. Cu toate acestea, în partea a II-a a celei de-a șaptea secțiuni din *Enquiry*, el face o remarcă în scopul clarificării ideii de conexiune cauzală care poate fi considerată ca un argument în favoarea ideii că el este convins de corectitudinea

[38] N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, MacMillan, 1941, p. 369.
[39] E, p. 62.
[40] T, p. 157.
[41] T, p. 165.
[42] E, p. 62.
[43] D. Garrett, *op. cit.*, p. 171.

definiției D2: „Atunci când spune, prin urmare, că un obiect este conectat cu un altul, nu înțelegem nimic altceva decât că ele au dobândit o legătură în mintea noastră și că se naște o inferență prin care fiecare dintre ele devine o dovadă a existenței celuilalt.”[44]

(6) Există însă și o serie de argumente suficient de puternice care să ne facă să respingem ideea că Hume consideră că D2 este o definiție corectă a ideii de conexiune cauzală. Mai întâi, atrage atenția faptul că, deși D2, spre deosebire de D1, face referire, chiar dacă într-o formulare diferită, la existența acelei „determinări a gândirii” care face mintea să treacă de la o impresie internă la ideea de conexiune necesară, această menționare a faptului că mintea se auto-determină în acest mod dă naștere la o altă dificultate, sesizată de către mai mulți comentatori.[45] Dificultatea vine din faptul că în D2 se vorbește despre un obiect a cărui idee determină mintea (sau conduce mintea, în formularea din *Enquiry*) să formuleze o idee despre un al doilea obiect, și de asemenea despre un obiect ce provoacă o impresie care determină mintea să formeze o idee vie despre un al doilea obiect. În acest context, se pare că „a determina” sau „a conduce” sunt sinonime ale verbului „a cauza”. De altfel, Hume vorbește despre faptul că nu există în metafizică idei mai obscure decât cele de „putere, forță, energie ori conexiune necesară”[46], „eficacitate, agenție, putere, forță, energie, necesitate, conexiune și calitate productivă”[47], despre care consideră că sunt „aproape sinonime (*nearly synonimous*)”. În aceste condiții, continuă el, „ar fi o absurditate să ne folosim de unul dintre ele pentru a defini pe ceilalți”[48]. Însă tocmai acest lucru se întâmplă în definiția D2, unde Hume încearcă să definească ideea de legătură cauzală utilizând conceptele menționate mai înainte, despre care el însuși crede că sunt sinonimele acesteia, astfel că definiția devine circulară. Este sigur că el însuși a observat acest lucru, deoarece o spune explicit în *Enquiry*: „Oricine încearcă să dea o definiție cauzei […] va fi obligat fie să întrebuințeze termeni ininteligibili, fie unii care sunt sinonimi cu termenul pe care încearcă să îl definească.”[49] Termenul în discuție este tocmai acela de cauză: „Astfel, dacă e să definim cauza, ea este ceea ce produce un lucru, și este ușor de observat că producerea este sinonimă cu cauzarea.”[50] Din acest motiv, fiind conștient că îl va expune la pericolul de a comite eroarea circularității, e de presupus că Hume nu admite definiția D2 ca fiind aceea corectă.

---

[44] E, p. 76.
[45] D. Garrett, *loc. cit.*
[46] E, p. 62.
[47] T, p. 157.
[48] *Loc. cit.*
[49] E, p. 96.
[50] *Loc. cit.,* nota 1.

În al doilea rând, ipoteza că Hume ar avea această concepție referitor la D2 pare plauzibilă dacă punem problema consistenței sale cu alte idei pe care el le-a susținut în cuprinsul celor două scrieri despre care vorbim aici. Astfel, de exemplu, Hume vorbește despre faptul că o serie întreagă de cauze operează „în secret", adică în afara posibilităților noastre de percepere, cum e cazul cu „o diversitate de resorturi și principii care sunt ascunse, fie pentru că sunt microscopice, fie prea îndepărtate".[51] Însă dacă aceste resorturi și principii nu sunt perceptibile, atunci ele nu pot da naștere nici unei impresii în minte, și nici asocierii mentale dintre ideea despre cauză și ideea despre efect, astfel că, în conformitate cu definiția D2, ele nu sunt în cele din urmă cauze. Ideea existenței cauzelor ascunse nu este, prin urmare, consistentă cu D2.

În al treilea rând, observă Garrett, definiția D2 pare să aibă o serie de implicații care sunt prea puțin plauzibile pentru ca un gânditor atât de perspicace precum Hume să le poată accepta. Astfel, considerarea ca validă a acestei definiții ne constrânge să admitem că: (a) un lucru poate fi considerat în mod justificat ca fiind cauza altuia, chiar dacă asocierea mentală dintre cele două se face numai în urma observării unui singur caz, nereprezentativ, în care ele se găsesc în relație; (b) că existența ori non-existența unei relații cauzale este o chestiune subiectivă, relativă la fiecare minte individuală, de îndată ce o persoană poate face o asociere mentală între două obiecte, pe care o alta nu o face; (c) că în absența unor minți care să le observe, nu ar putea exista nici un fel de relații cauzale.

În legătură cu aceste dificultăți, Hume afirmă că „privitor la ceea ce s-ar putea spune aici, și anume că operațiile naturii sunt independente de gândirea și raționamentele noastre, eu admit acest lucru. În acord cu aceasta, am observat că obiectele se află unele față de altele în relații de contiguitate și succesiune, că obiecte asemănătoare pot fi observate în mai multe cazuri ca aflându-se în astfel de relații, și că toate acestea sunt independente de operațiile intelectului și anterioare acestora."[52] De aici rezultă că el a observat imediat caracterul puțin plauzibil al consecințelor ce decurg din D2, că a considerat că trebuie să le respingă, astfel că este obligat ca odată cu ele să respingă și definiția D2.

(7) Cu privire la încercările sale de a explicita relația de conexiune cauzală, Hume atrage atenția că orice tentativă de a formula o definiție a ei este afectată de o limitare fundamentală, iar noi „nu putem remedia acest inconvenient sau ajunge la o definiție mai bună, care să ne indice acea circumstanță aparținând cauzei care realizează conexiunea cu efectul."[53] Limitarea constă din faptul că noi „nu avem realmente nici o idee despre vreo putere sau element de eficacitate ce rezidă într-un

[51] E, p. 87.
[52] T, p. 168.
[53] E, p. 77.

obiect, sau despre vreo conexiune reală dintre cauze și efecte”[54], că nu putem din principiu cunoaște „acea energie aparținând cauzei prin intermediul căreia ea operează asupra efectului său.”[55] Din acest motiv, ori de câte ori afirmăm că dorim să cunoaștem principiul operativ ultim ca pe ceva care rezidă în obiectul exterior, fie ajungem să ne contrazicem, fie să vorbim fără sens.”[56] Cu alte cuvinte, existența acestei limitări înseamnă că nu putem spera la o definiție mai bună decât D1 sau D2, care o respectă și nu încearcă să treacă dincolo de ea, astfel că se poate afirma pe această bază că Hume le consideră pe ambele (sau cel puțin pe una din ele) ca fiind corecte și reprezentând cele mai bune variante ce pot fi oferite în circumstanțele date.

(8) Nici cu privire la această teză, însă, nu putem spune că este lipsită de contra-argumente, deoarece există cel puțin două motive pe temeiul cărora se poate nega faptul că Hume consideră că vreuna din ele ar fi aceea corectă. Primul dintre acestea este faptul că, așa după cum însuși Hume recunoaște, ambele definiții sunt „derivate din obiecte străine în raport cu cauza”[57], ceea ce i-a determinat pe unii comentatori, precum Wade Robison să considere că această afirmație este o respingere explicită a ambelor definiții[58].

Al doilea motiv este acela la care se referă comentatori precum Donald Livingston sau Galen Strawson, care au observat că Hume insistă în repetate rânduri asupra faptului că „atât în cazurile cele mai obișnuite de conexiune cauzală, ca și în cele mai neobișnuite și extraordinare, noi suntem la fel de ignoranți în ceea ce privește principiul ultim care le leagă laolaltă”.[59] Acele principii ultime sau forțe ascunse care stau în spatele necesității conexiunii cauzale sunt destinate să ne rămână pentru totdeauna necunoscute: „Dar în ce privește cauzele acestor cauze generale, în van vom încerca să le descoperim, și nici nu vom fi vreodată capabili să oferim vreo explicare satisfăcătoare a lor. Aceste principii și resorturi ultime sunt cu totul obscure pentru curiozitatea și cercetările oamenilor.”[60]

Această stare de lucruri a fost considerată incompatibilă cu aceea în care Hume ar admite ca valabilă oricare dintre cele două definiții, deoarece pare să însemne că în realitate filosoful scoțian admite un înțeles al conceptului de cauzalitate care implică prezența acestor principii și forțe ascunse și incognoscibile, care ar presupune fie faptul că e necesară o definiție situată la un nivel de discurs

[54] T, p. 168.
[55] T, p. 266.
[56] T, p. 267.
[57] E, p. 77.
[58] W. Robison, *Hume's Causal Scepticism*, în G.P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*, Austin, University of Texas Press, 1977, p. 160.
[59] T, p. 267.
[60] E, p. 30.

mai profund decât D1 şi D2, fie că, din cauza caracterului fundamental incognoscibil al acelor principii, o definiție a cauzalității nu e în cele din urmă posibilă. Concluzia ce urmează de aici ar fi aceea că Hume nu admite ca valabilă nici pe D1, nici pe D2.

Existența în textele lui Hume a atâtor argumente care par să poată susține interpretări contradictorii ale concepției sale cu privire la ideea de conexiune cauzală au produs, după cum era de așteptat, o diversitate de perspective privitoare la semnificația fundamentală a ideii humeene de cauzalitate. Dintre acestea, Chris M. Lorkowski de la University of Cincinnati consideră că trei familii de interpretări sunt mai importante: reducționismul cauzal, care acceptă ambele definiții oferite de către Hume şi le consideră ca fiind definitive, scepticismul cauzal, care consideră că Hume nu a rezolvat problema cauzalității pentru ce nu a lămurit în mod satisfăcător mecanismul inducției şi realismul cauzal, care utilizează instrumente interpretative suplimentare pentru a evita această concluzie şi a argumenta că ideea humeeană de cauzalitate este una puternică şi viabilă[61].

Familia teoriilor reducționiste, arată Lorkowski, reunește acele interpretări care consideră că necesitatea, cauzalitatea, puterea sunt raporturi reale dintre lucruri, sunt ceva ce există realmente în lumea reală, mai degrabă decât doar în mintea observatorului, şi nu pot fi explicate decât dacă le reducem la simple relații de succesiune. În lumea obiectivă, relația de cauzalitate nu înseamnă nimic altceva decât regularitatea conjuncției constante dintre clase de evenimente. Aceasta este interpretarea cauzalității care a ajuns să fie numită „humeeană" în exegeza modernă şi contemporană. Din cauza divergențelor de opinie privitoare la maniera în care trebuie înțeleasă atitudinea lui Hume față de cele două definiții ale cauzalității, precum şi relația dintre ele, Lorkovski consideră că putem vorbi despre două maniere divergente de interpretare reducționistă a categoriei humeene a cauzalității[62].

În prima categorie intră acele teorii care argumentează că Hume reduce el însuşi cauzalitatea la simplul raport de conjuncție constantă între două categorii de evenimente, şi în consecință reduc teoria cauzalității la nimic mai mult decât o teorie a simplei regularități a fenomenelor. În consecință, definiția D2, care se referă la construcția mentală a raportului de cauzalitate, nu joacă nici un rol în această interpretare. Autorii acestei interpretări sunt de părere fie că Hume pune un accent semnificativ mai mare pe D1, fie că D1 este singura definiție pe care el o consideră ca fiind adecvată, fie că D2 este într-un anumit sens conținută în D1, fie

[61] C.M. Lorkowski, *Hume: Causation*, în „Internet Encyclopedia of Philosophy", disponibil online la http://www.iep.utm.edu/hume-cau/print/#SH7b.

[62] *Loc. cit.*

că D2 nu se referă la aspecte relevante din punct de vedere ontologic, astfel că ea nu trebuie luată în calcul atunci când se discută despre o metafizică a cauzalității. Un bun exemplu de teorie care face parte din această primă categorie este aceea formulată de către J.A. Robinson, în studiul său *Hume's Two Definitions of "Cause"*, despre care am vorbit mai înainte.[63] După opinia lui Robinson, definiția D2 nu reprezintă un punct de vedere diferit de cel exprimat în D1, are pur și simplu un caracter explicativ, ea fiind o parte a „teoriei psihologice a asocierii ideilor"[64] formulată de către Hume, care trebuie considerată în relație cu ideea sa după care relația de cauzalitate este una „naturală". Astfel, „a spune că relația cauză-efect este o relație naturală înseamnă a enunța o teorie psihologică empirică ce implică acest lucru, adică aceea după care observarea unor perechi ordonate de ocurențe particulare care se află una față de cealaltă în relație de cauză și efect este suficientă pentru a induce o asociere între ideea despre evenimente precum x și ideea despre evenimente precum y."[65] Din acest motiv, consideră Robinson, în acea parte a primei cărți din *Treatise* care se ocupă de problema cauzalității, Hume își asumă două sarcini: (a) analiza relației cauzale dintre evenimente și definirea ei cât mai clar posibil și (b) expunerea ideii că relația cauzală definită astfel este una naturală și a consecințelor care decurg din aceasta. Prima este o sarcină de natură filosofică și rezultatul ei este definiția D1, iar cea de-a doua ține de știința empirică (psihologia empirică) și definiția D2 este un produs al încercării lui Hume de a o duce la îndeplinire[66].

Această concentrare a atenției asupra definiției D1 a ajuns să fie considerată ca fiind destul de problematică de către o serie de cercetători, precum Fr. Dauer, H.O. Mounce și Fred Wilson[67], care o consideră o perspectivă incompletă asupra discuției pe care Hume o face pe marginea ideii de conexiune necesară. Punerea accentului în mod exclusiv pe definiția D1 nu lasă la o parte doar definiția D2, ci și întreaga argumentare construită cu migală de către Hume, care conduce la ea, și ignoră deliberat avertismentul explicit pe care el îl formulează în *Treatise*, după care conexiunea necesară este mai importantă decât contiguitatea și succesiunea atunci când vine vorba să înțelegem corect ideea de cauzalitate: „Ar trebui atunci să ne declarăm mulțumiți cu aceste două idei, de contiguitate și succesiune, și să considerăm că ne oferă o idee completă despre cauzalitate? În nici un caz. Un obiect poate fi contiguu și anterior altuia, fără a conduce la acesta. Este nevoie să luăm în considerare o conexiune necesară, iar această relație este una de o

[63] J.A. Robinson, *op. cit.*
[64] *Ibidem*, p. 164.
[65] *Ibidem*, p. 166.
[66] *Loc. cit.*
[67] C.M. Lorkowski, *op. cit.*

importanță mult mai mare decât oricare dintre celelalte două menționate mai înainte."[68]

O reducere a discuției despre cauzalitate la D1 nu înseamnă, prin urmare, nimic altceva decât ignorarea nivelului mental al discuției despre apariția ideii de conexiune cauzală și concentrarea asupra stărilor de fapt din realitate. Există însă și opinii potrivit cărora acest lucru nu constituie o eroare, deoarece chiar și în opinia lui Hume prima definiție ar fi singura care prezintă relevanță din punctul de vedere al metafizicii, după cum argumentează D.M. Armstrong: „Hume a discutat puțin despre legități. Cu toate acestea, se poate spune că el a susținut că relația dintre cauză și efect are caracterul unei legi. Lăsând la o parte componenta mentală pe care a descoperit-o în ideea noastră despre cauză, el a conceput relația dintre cauză și efect ca pe o relație asemănătoare unei legi (*law-like relation*)."[69] În mod analog, în exegeza sa privitoare la concepția lui Hume asupra cauzalității, J.L. Mackie susține și el că „despre cauzalitate în măsura în care luăm la cunoștință despre ea în obiecte are Hume cele mai ferme și mai argumentate vederi."[70]

Cea ce-a doua categorie de teorii reducționiste cuprinde acele interpretări conform cărora definiția D2 nu trebuie neglijată sau eliminată din sistemul doctrinei lui Hume despre cauzalitate. Am văzut că putem găsi argumente în sprijinul ideii că el consideră că ambele definiții sunt corecte, sau cel puțin că D2 este astfel. Chiar dacă există controverse între exegeți privitoare la relevanța metafizică a definiției D2, se poate argumenta convingător că Hume o considera relevantă sub acest aspect, astfel că ea trebuie inclusă în orice explicație a doctrinei humeene a cauzalității, dacă se dorește ca aceasta să fie completă.[71] În consecință, această categorie de teorii reducționiste prezintă o turnură proiectivistă, deoarece caută să explice relația de cauzalitate ca fiind conjuncția constantă a evenimentelor plus impresia internă de necesitate a acesteia. Spre exemplu, Tom Beauchamp și Alexander Rosenberg argumentează că „analiza lui Hume, înțeleasă ca doctrină reducționistă, încearcă să arate că ideea de cauzalitate este întemeiată în mod fundamental pe și reductibilă la ideea de conexiune necesară, despre care se arată apoi că este bazată pe și reductibilă la conexiunea mentală (tranziția în imaginație determinată de obișnuință). Despre conexiunea la nivel mental, la rândul său, se arată că este fundamentată de („provine din", în limbajul lui Hume) experiența unor obiecte conectate constant în același fel. În măsura în care este vorba despre relația cauzală separată de experiență, «conexiunea» este întru totul reductibilă la seturi similare de obiecte conectate în mod repetat."[72]

---

[68] T, p. 77.

[69] D.M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 4.

[70] J.L. Mackie, *op. cit.,* p. 21.

[71] C.M. Lorkowski, *op. cit.*

[72] T.L. Beauchamp, A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 11.

Toate interpretările care aparţin celei de-a doua categorii sunt de acord cu privire la faptul că această componentă proiectivistă trebuie inclusă în explicaţie, însă dezacordurile între ele apar cu privire la modul exact în care ea trebuie pusă în acord cu doctrina humeeană în ansamblul ei, motiv pentru care avem de-a face cu o multitudine de interpretări reducţioniste, mai degrabă decât cu o singură versiune[73]. Ideea comună tuturor acestora este aceea după care relaţia de cauzalitate, aşa cum există ea în lumea exterioară, nu e altceva decât regularitate. Această interpretare reducţionistă nu este însă una forţată, de îndată ce maniera în care Hume însuşi îşi construieşte expunerea permite acest lucru, iar ambele definiţii, D1 şi D2, reprezintă variante reducţioniste de concepere a relaţiei cauzale. Astfel, D1 reduce cauzalitatea la proximitate, continuitate şi conjuncţie constantă, iar D2 o reduce la proximitate, continuitate şi fenomenul mental al trecerii de la ideea despre un obiect la ideea despre cel de-al doilea. Dat fiind faptul că întreaga argumentare a lui Hume culminează cu aceste două definiţii, iar argumentele ulterioare expuse în *Treatise* se bazează pe conceptele de cauzalitate introduse de aceste două definiţii, se poate considera că ele au o importanţă crucială în înţelegerea teoriei humeene a cauzalităţii, astfel că interpretările reducţioniste ale filosofiei lui Hume sunt pe deplin justificate. Punând cele două definiţii în centrul doctrinei sale privitoare la cauzalitate, Hume ne îngăduie să presupunem, în mod cu totul rezonabil, că prin cauzalitate se înţelege conjuncţia constantă a unor fenomene, dublată de convingerea noastră că ea se va manifesta în acelaşi fel şi în viitor.

Cea de-a doua orientare de gândire constituită în contextul demersurilor de interpretare a teoriei humeene a cauzalităţii este scepticismul cauzal. Membrii acesteia atribuie aceeaşi importanţă pasajelor la care se referă şi reducţioniştii, dar preferă să le interpreteze din perspectivă epistemologică, şi nu ontologică[74]. În loc să considere că argumentaţia lui Hume poate fi interpretată drept o reducere a cauzalităţii la semnificaţia ei ontologică, scepticismul cauzal preferă să se preocupe de limitările inerente la care este supusă cunoaşterea umană în ceea ce priveşte relaţia de cauzalitate, în condiţiile în care aceste limitări sunt legate de identificarea gândirii inductive ca sursă a cunoaşterii şi de imposibilitatea de a întemeia în sens riguros principiul uniformităţii naturii.

După cum argumentează Hume în secţiunea a IV-a din *Enquiry*, „toate obiectele raţiunii ori cercetării umane pot fi împărţite în două categorii, relaţii între idei şi chestiuni de fapt (*matters of fact*)”[75]. Chestiunile de fapt, la rândul lor, pot fi de două feluri: unele care sunt accesibile experienţei directe, prezente ori trecute, şi altele care nu sunt observabile în mod direct, cum e cazul cu cele la care se referă

[73] C.M. Lorkowski, *op. cit.*
[74] *Loc. cit.*
[75] E, p. 25.

predicțiile și cu legile naturii, pe care acestea se sprijină. În ceea ce privește a doua categorie, dat fiind că nu sunt observabile în mod nemijlocite, cunoașterea lor nu e posibilă decât pe cale indirectă, și anume prin derivarea lor din cele accesibile experienței, pe calea inducției. Dar inducția ca procedeu are nevoie de un fundament, care nu poate fi altul decât principiul uniformității naturii, ce nu poate fi însă demonstrat, ci doar asumat. În cele din urmă, arată Hume, „orice raționament privitor la o chestiune de fapt pare să fie fundat pe relația dintre cauză și efect. Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidențele memoriei și simțurilor noastre."[76]

Dacă acceptăm interpretarea de sorginte epistemică, atunci trebuie să admitem că Hume este obligat să ajungă la o concluzie de natură sceptică în ceea ce privește sursa impresiei noastre referitoare la necesitatea legăturii dintre cauză și efect. Dacă se admite că relația de conjuncție constantă, acompaniată sau nu de componenta suplimentară a determinării mentale reprezintă în cele din urmă conținutul pe care îl putem atribui conceptului de cauzalitate, atunci dispare posibilitatea de a vorbi despre vreo accepție metafizică a necesității cauzale, și odată cu ea, și orice pretenție de întemeiere rațională a inferențelor cauzale. Faptul că avem experiența conjuncției constante a două categorii de evenimente permite doar instituirea unei necesități de factură proiectivă, însă ea nu oferă putere predictivă deoarece nu este nimic altceva decât un produs al minții. Dacă vom limita ideea de cauzalitate la ceea ce Hume ne oferă în definițiile D1 și D2, atunci caracterul ei necesar nu e decât o proiecție mentală, întemeiată în cele din urmă pe principiul uniformității naturii, care însă nu poate fi demonstrat niciodată, astfel că nu ne permite formularea nici unei predicții justificate[77].

Consecința necesară care decurge de aici este scepticismul, care ne obligă să considerăm că, sursa cunoașterii fiind inducția, nu există nici un fel de cunoștințe care să nu fie derivate imediat din memorie ori din simțuri. Dacă vom limita cauzalitatea la conjuncția constantă, atunci dispare orice posibilitate de a întemeia inferența cauzală, ceea ce conduce argumentarea lui Hume la inevitabila sa concluzie sceptică. În opinia exegeților care optează pentru scepticismul cauzal, trebuie să acceptăm ideea că filosoful scoțian a ajuns în cele din urmă la concluzia după care nu putem, în cele din urmă, să ajungem la cunoștințe certe întemeiate pe raționamente cauzale, deoarece acestor raționamente le lipsește din principiu o justificare satisfăcătoare. De îndată ce necesitatea conexiunii cauzale nu e întemeiată rațional în nici un fel, iar prin inducție am văzut de asemenea că nu poate fi întemeiată, urmează că, în conformitatea cu această interpretare, nu se poate ajunge niciodată la cunoștințe despre chestiuni de fapt care să nu fie în mod

[76] E, p. 26.
[77] *Loc. cit.*

nemijlocit date în experiență, deci nu putem funda nici un fel de legi ale naturii. Aceasta este, de altfel, și interpretarea pe care o propune și D.M. Armstrong: „Să presupunem, oricum, că legile naturii sunt concepute ca simple uniformități humeene. Atunci, susțin eu, această explicație a necesității raționalității inducției trebuie să eșueze. În acea perspectivă, legea nu este nimic mai mult decât o conjuncție a manifestărilor sale observate cu manifestările sale neobservate. O astfel de lege nu este o explicare a observațiilor. Într-adevăr, așa cu și Hume și-a dat seama, adevărata formă a inferenței inductive devine atunci o simplă inferență de la cazurile observate la cazurile neobservate. Și, dat fiind că legea înseamnă tocmai cazurile observate plus cazurile neobservate, cred că Hume a fost îndreptățit să afirme că acea inferență este o inferență irațională […] În viața de zi cu zi presupunem fără prea multă chestionare că ele sunt raționale. Hume a negat însă că sunt raționale. Acest lucru constituie scepticismul său inductiv."[78]

Dificultatea cea mai importantă care afectează această interpretare sceptică este însă chiar faptul că în textele lui Hume se pot găsi argumente care să o infirme. Astfel, chiar din primele paragrafe din *Treatise*, acolo unde discută despre sursele ideilor noastre și introduce ideea că ele sunt cópii ale impresiilor senzoriale, Hume construiește, plin de încredere în metoda sa, o inferență cauzală inductivă destinată să demonstreze acest lucru, în finalul căruia se afirmă că: „Pe de altă parte, observăm că orice impresie, fie ea despre minte, fie despre corp este urmată în mod constant de o idee, care se aseamănă cu ea, și care diferă de ea numai în ce privește gradul de forță și vivacitate. Conjuncția constantă a percepțiilor noastre asemănătoare reprezintă o dovadă convingătoare că unele sunt cauzele altora. Iar această prioritate a impresiilor este de asemenea o dovadă a faptului că impresiile sunt cauzele ideilor, și nu ideile cele ale impresiilor."[79]

În mod analog, în partea secundă a Secțiunii a V-a din *Enquiry*, Hume reia problema raționamentului cauzal inductiv despre care continuă să considere că nu are o întemeiere rațională, dar identifică și o motivație a acestei stări de lucruri în capacitățile limitate ale gândirii noastre: „Nu este probabil ca această operație a minții noastre, prin care inferăm efecte similare din cauze similare și *vice versa*, care este atât de esențială subzistenței tuturor creaturilor umane, să fie încredințată facultății deductive a rațiunii noastre, care e atât de înceată în operațiile sale […] și în cel mai bun caz, la orice vârstă și în orice perioadă a vieții umane este extrem de susceptibilă de erori și greșeli."[80] Din acest motiv, consideră el, nu trebuie să ne mirăm că inferența cauzală nu are un fundament rațional, ci să înțelegem că este „mult mai conform cu înțelepciunea naturii" ca acest tip de operație mentală să fi

[78] D.M. Armstrong, *op. cit*, p. 53.
[79] T, p. 5.
[80] T, p. 55.

fost încredințat „unui instinct sau unei tendințe mecanice, care poate fi infailibilă în operațiile sale", care poate fi utilizată încă din primele momente ale vieții și este independentă de laborioasele operațiuni ale minții. „După cum natura ne-a învățat utilizarea membrelor fără a ne oferi cunoașterea mușchilor și nervilor prin care acesta e actualizată, tot astfel ne-a implantat un instinct ce face gândirea să avanseze pe un parcurs paralel cu ceea ce ea a stabilit în cazul obiectelor exterioare, deși noi nu cunoaștem acele puteri și forțe de care depind în totalitate regularitățile și succesiunile obiectelor."[81]

Cea de-a treia direcție exegetică de interes pentru maniera în care doctrina humeeană a cauzalității a fost interpretată este așa numita „nouă tradiție" (*the New Hume tradition*), care începe odată cu publicarea monografiei lui Norman Kemp Smith din 1941, *The Philosophy of David Hume*[82]. Aceasta inaugurează interpretarea numită „realism cauzal", care contrazice atât reducționismul, cât și scepticismul, argumentând că enunțurile privind relația cauzală nu sunt reductibile la alte tipuri de enunțuri, iar valoarea lor de adevăr este principial cognoscibilă. Această nouă interpretare, arată Lorkowski, se bazează pe acceptarea a două distincții despre care realiștii susțin că însuși Hume le-a înțeles și le-a respectat într-o manieră riguroasă, iar reducționiștii și scepticii, care contestă interpretarea realistă sunt cei care nu acceptă tocmai acest lucru[83].

Prima distincție este aceea la care se referă Galen Strawson atunci când argumentează că interpretările anterioare „nu reușesc să distingă în mod clar între două noțiuni fundamental diferite, una ontologică (O) și una epistemologică (E). Simplu spus, nu reușește să distingă suficient între (O) cauzalitate așa cum există ea în obiecte și (E) cauzalitate în măsura în care noi o cunoaștem noi ca existând în obiecte."[84] Conform lui Strawson, această distincție este crucială pentru interpretarea realistă deoarece teoria humeeană a cauzalității „este doar o teorie despre (E), și nu despre (O). În măsura în care este vorba despre (O), Hume crede cu fermitate și pe baza unor mai mult decât suficient de bune temeiuri, în existența a ceva precum necesitatea naturală."[85]

Ceea ce afirmă realiștii în consecința operării acestei distincții între nivelul stărilor de lucruri și nivelul cunoștințelor despre stările de lucruri este pur și simplu că trebuie să acceptăm că Hume nu vorbește despre raportul de cauzalitate dintre obiecte, ci doar despre ceea ce noi putem cunoaște privitor la acesta, astfel că teoria sa este una epistemologică, și nu una ontologică. Consecința imediată este aceea că

[81] *Loc. cit.*
[82] N. Kemp Smith, *op. cit.*
[83] C.M. Lorkowski, *op. cit.*
[84] G. Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 10.
[85] *Loc. cit.*

se poate spune că, deşi Hume afirmă că putem cunoaşte anumite lucruri despre cauzalitate, nu înseamnă că ea se reduce la ceea ce noi cunoaştem, ci poate să însemne mai mult decât atât, ceea ce explică şi insatisfacţia sa legată de definiţiile D1 şi D2, care par să nu surprindă corect esenţa cauzalităţii, şi fac necesare revenirile repetate asupra acestei chestiuni. Date fiind rezervele sceptice manifestate în mod frecvent de către filosoful scoţian în raport cu metafizica speculativă, este greu de crezut că el este înclinat să comită eroarea epistemică de a considera că ceea ce e conţinut în cunoaştere este realitatea însăşi. În partea finală din *Enquiry*, unde discută despre scepticism, Hume arată că nu putem argumenta suficient de convingător în favoarea ideii că există o similaritate principială între ideile noastre şi stările de lucruri la care ele trimit, astfel că nu putem afirma că ele reflectă într-adevăr realitatea: „nimic altceva nu poate exista în minte, în afară de o imagine sau percepţie, iar simţurile sunt doar căile prin care aceste imagini ne sunt date, fără a fi capabile de a realiza vreo legătură imediată între minte şi obiect."[86]

Faptul că Hume urmăreşte aspectul epistemic al problemei cauzalităţii, şi nu pe cel ontologic pare să fie susţinut şi de faptul că el încearcă în *Treatise* să realizeze o investigaţie a modului în care ideea de conexiune cauzală apare în mintea noastră, urmărind, în baza convingerii sale după care ideile sunt cópii ale impresiilor senzoriale, să identifice acele impresii care reprezintă originea acesteia. Cu alte cuvinte, interesul său se îndreaptă mia degrabă către ideea de cauzalitate, decât către cauzalitate aşa cum apare ea în lumea exterioară: „pentru început, trebuie să ne ocupăm de ideea de cauzalitate şi să vedem din ce origine este ea derivată. Este imposibil să gândim corect fără a înţelege perfect ideea despre care gândim, şi este imposibil să înţelegem perfect vreo idee fără a o urmări până la originea sa şi a examina impresia primară din care ea provine. Examinarea impresiei conferă claritate ideii, iar examinarea ideii oferă claritate gândirii noastre."[87]

Problema care apare aici, arată Lorkowski, e aceea că, dacă acceptăm că Hume nu vorbeşte despre ceea ce este, ci doar despre ceea ce noi putem să cunoaştem, atunci realismul cauzal va avea dificultăţi în a-şi argumenta teza fundamentală, anume aceea că pentru filosoful scoţian există realmente conexiuni cauzale, dincolo de simplele raporturi de conjuncţie constantă. Aceasta este o susţinere ontologică tare, pentru argumentarea căreia este nevoie de introducerea celei de-a doua distincţii despre care realiştii afirmă că este explicită în scrierile humeene. Este vorba despre distincţia dintre „concepere" (*conceiving*) ori „imaginare" (*imagining*) şi „concepere neclară" sau „presupunere" (*supposing*). Ea vizează faptul că, în genere, atunci când gândim o anumită noţiune, putem face

[86] E, p. 152.
[87] T, pp. 74-75.

acest lucru pe două niveluri de claritate: putem avea o „concepere" clară și distinctă a sa, de tip cartezian, sau putem avea doar o concepere neclară, vagă, incompletă, o „presupunere".[88] Ideile simple sunt cele clare și distincte, deși nu la fel de vii precum impresiile din care provin, și pot fi combinate pentru a constitui idei complexe. În unele cazuri, ele se combină într-o manieră coerentă și formează idei complexe clare, în timp ce în alte situații acest lucru nu se întâmplă, fie pentru că nu înțelegem cum se leagă între ele ideile simple, fie pentru că ideea complexă e incompletă. Aceste tentative de idei complexe sunt „presupunerile", care rămân amalgamuri de idei simple lipsite de unitate și coerență, iar consecința este aceea că noi putem concepe limpede ideile clare, și putem doar „concepe neclar" noțiunile incomplete.

Realiștii utilizează această idee în două moduri, arată Lorkowski. Mai întâi, ei argumentează că acele afirmații ale lui Hume în care el arată că noi nu putem avea nici un fel de idee referitoare la puterea sau forța care stă în spatele conexiunii dintre cauză și efect reprezintă enunțuri ale modului în care noi concepem cauzalitatea. În ele ni se spune că nu putem avea o idee clară și distinctă despre acea forță, iar singurul lucru despre care putem avea o astfel de idee este conjuncția constantă a evenimentelor. Aceasta nu înseamnă însă că nu putem avea niciodată o idee mai bună despre cauzalitate din cauza faptului că de această dată noțiunea noastră e neclară, ceea ce atenuează oarecum impactul pasajelor în care scepticismul lui Hume privitor la posibilitatea construirii unei idei adecvate despre cauzalitate este mai pronunțat. Cel de-al doilea mod în care realiștii fac uz de distincția aceasta este insistența lor asupra faptului că noi putem cel puțin să concepem neclar, să presupunem (în sensul definit aici) existența unei cauze reale chiar dacă noțiunea ne este opacă, ceea ce înseamnă să ne mulțumim cu un consimțământ doxastic, adică cu credința neîntemeiată riguros rațional în existența cauzalității, dat fiind că nu există nici un motiv de natură logică sau epistemică în virtutea căruia să fie contadictoriu a crede un lucru despre care avem doar o idee neclară. Hume contestă faptul că putem avea vreo idee clară și distinct concepută despre ceea ce se află dincolo de conjuncția constantă a evenimentelor, dar nu contestă că putem avea o idee neclară despre așa ceva.

Acest lucru însă conduce la o dificultate majoră impusă de interpretarea realistă, arată Lorkowski: chiar dacă admitem că Hume nu doar acceptă acestă a doua distincție, dar și că faptul acesta îl face să considere că noi putem concepe neclar (presupune) o idee de necesitate cauzală care să fie suficient de solidă, cum anume se împacă acest lucru cu scepticismul declarat al filosofului scoțian, care ar trebui să îl constrângă să manifeste reținere față de orice trece dincolo de simpla conjuncție constantă între evenimente? Cel mult, Hume ar putea admite ca

[88] C.M. Lorkowski, *op. cit.*

posibilitate existența raportului de conexiune necesară, însă nu ar putea considera că aceasta ține de natura reală a lumii, și să rămână pe poziții sceptice în același timp[89].

Dincolo de această dificultate, consecințele adoptării acestui punct de vedere sunt două. Mai întâi, ea permite o justificare a interpretării conform căreia Hume considera într-adevăr că simpla „presupunere" sau idee concepută neclar este potrivită pentru a fi acceptată ca o convingere. În al doilea rând, ea permite să se răspundă obiecțiilor sceptice la care ne conduce „interpretarea tradițională" privitoare la întemeierea raționamentului cauzal pe inducție. Aceasta înseamnă că ne oferă o modalitate de a justifica raționamentele și convingerile de natură cauzală în ciuda faptului că acestea nu au și nu pot avea o întemeiere rațională. Raționamentul inductiv nu are un fundament rațional, după cum subliniază și Hume: „rațiunea nu ne poate indica niciodată legătura dintre un obiect și altul, deși e ajutată de experiență și de observarea conjuncției lor constante în toate împrejurările trecute. De aceea, atunci când mintea trece de la ideea sau impresia despre un obiect la ideea sau convingerea despre celălalt nu este determinată de rațiune."[90] În aceste condiții, realismul cauzal îi oferă lui Hume posibilitatea de a afirma ceva de rațiunea nu poate întemeia, și face acest lucru deoarece consideră că este singura cale posibilă prin care doctrina lui Hume poate rămâne consistentă. După cum afirmă Norman Kemp Smith, „credința în acțiunea cauzală este, argumentează Hume, în egală măsură naturală și indispensabilă, iar el recunoaște în mod deschis existența cauzelor «secrete», care acționează independent de experiență."[91]

[89] C.M. Lorkowski, *op. cit.*
[90] T, p. 92.
[91] N. Kemp Smith, *op. cit.,* p. 88.

CONCEPTUL DE METODĂ GEOMETRICĂ ÎN *ETICA* LUI SPINOZA

GABRIELA TĂNĂSESCU[1]

Etica, lucrarea capitală a lui Spinoza, reprezintă încercarea unică în gândirea epocii moderne de a modela filosofia după metoda consacrată în *Elemente de geometrie* ale lui Euclid. Teza pe care autorul *Eticii* a fundamentat demonstrarea şi prezentarea după metoda geometrică a componentelor majore ale filosofiei sale a fost că geometria şi metoda organizării axiomatice deductive „atrage după sine dominaţia în domeniul raţiunii". Ca atare, organizarea axiomatică deductivă în care Spinoza a prezentat teoria sa metafizică (despre Dumnezeu şi despre natura şi originea sufletului), psihologică (despre originea şi natura afectelor), epistemologică şi teoria libertăţii umane (despre sclavia omului şi puterea afectelor, despre puterea intelectului şi liberatea omului) a făcut din *Etica* unul dintre textele cele mai dificile ale istoriei filosofiei, atât în planul limbajului, cât şi al structurii. Aceasta întrucât, în ciuda formalizării maxime şi a „raţionalismului strict" în care este plasat studiul pasiunilor, acţiunilor şi libertăţii umane, *Etica* cuprinde o „parte nongeometrică", cea a *scholia*, redactată într-un stil relaxat, ca şi numeroase enunţurilor „eliptice, fragmentare, incoerente şi adesea... enigmatice şi ininteligibile".

Studiul de faţă îşi propune să prezinte două perspective complementare de interpretare a resorturilor teoretice ale opţiunii metodologice spinoziene: cea doxografică, care susţine „relaţia logică" dintre explicarea cauzală naturalistă a lui Spinoza şi prezentarea geometrică în „varietate" sintetică, şi cea de factură monografică, care nuanţează semnificativ intenţia metodologică spinoziană de maximă axiomatizare a construcţiei sale filosofice. Asumpţia mea este că, prin metoda sa geometrică, Spinoza a asumat condiţia filosofului radical raţionalist, „avangardist, rebel şi subversiv", critic al tradiţiei şi al filosofiei acceptate, şi, deopotrivă, condiţia de exponent al unei matrici ideatice „mult mai vechi", de sorginte iudaică şi *marrano*.

Ethica geometrica

Cuprinderea în titlul Eticii a specificaţiei ordine geometrico demonstrata a avut desigur menirea de a indica faptul că opţiunea pentru metoda „de investigare

[1] Academia Română, Institutul de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale.

şi expunere ştiinţifică a matematicienilor”[2] – considerată cea mai bună şi sigură cale de cercetare şi transmitere a adevărului pornind de la fundamentul cunoaşterii certe – conferă caracter ştiinţific lucrării şi asigură recunoaşterea publică a acestui caracter[3]. Ca atare, această opţiune exprima asumarea tezei lui Descartes în privinţa rolului metodei geometrice: constituirea metafizicii ca ştiinţă exactă prin aplicarea metodei care conduce la obţinerea certitudinii absolute. Astfel, prin *ordine geometrico demonstrata* Spinoza indica „autoritatea” independentă de „autoritatea intrinsecă a textului” care concura esenţial la constituirea valorii lui ştiinţifice. În privinţa statutului acestei *ordine geometrico* însă exegeza spinoziană a ultimului secol a cristalizat două importante linii de argumentare: una, situabilă în tradiţia şcolii de sorginte doxografică, care a susţinut existenţa unei puternice legături între prezentarea geometrică şi sistemul filosofic spinozian; cealaltă, circumscrisă şcolii monografice, dimpotrivă, a considerat metoda geometrică doar o „formă de redactare”, o „configuraţie exterioară” menită să „stea” pentru „un conţinut nou”, revoluţionar şi contestabil în cel mai înalt grad. Prima linie de interpretare este ilustrată în principal de Martial Gueroult şi de gânditori precum Emmanuel Lévinas, Alan Donagan, Graeme Hunter, Errol Harris, Nancy Lavene ş.a. Cea de a doua se leagă în cea mai mare măsură de contribuţia lui Harry Austryn Wolfson şi de cea a unor istorici ai filosofiei precum Leo Strauss, Lewis Samuel Feuer, Yirmiyahu Yovel (care le este îndatorat din acest punct de vedere lui Carl Gebhardt şi Israel Revah). Pentru prima linie de interpretare, *Ethica* lui Spinoza este geometrică întrucât modul geometric de expunere a argumentului ontologic al existenţei lui Dumnezeu urmează modul în care Spinoza a înţeles existenţa: necesitarist, determinist, liniar. Pentru cea de-a doua linie de argumentare, *Ethica* lui Spinoza, dincolo de „forma exterioară” geometrică, este absconsă, disimulantă, aluzivă, eliptică, imanentismul Substanţei reprezentând o camuflare a respingerii transcendenţei divine.

---

[2] Aşa cum se aminteşte adesea în interpretările consacrate metodei geometrice a *Eticii*, deşi matematica nu este identică cu geometria şi termenii nu sunt interşanjabili, în acest context diferenţa lor specifică este estompată, dat fiind că geometria euclidiană, care a constituit pentru un timp îndelungat „culminaţia raţionării matematice exacte”, a constituit pentru Spinoza modelul principal de referinţă. În perspectiva istoriei ştiinţei, „îndepărtarea” de geometria lui Arhimede şi Euclid, începută de „revoluţia matematică” din secolul al XVI-lea şi continuată prin „cotitura către algebră” – datorată lui Descartes şi geometriei sale analitice, care unifica algebra cu geometria, mai precis conecta ecuaţiile şi formulele algebrice cu figurile şi formele geometrice – s-a realizat ca atare mai târziu. Vezi în acest sens Piet Steenbakkers, “The Geometrical Order in the *Ethics”*, *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, edited by Olli Koistinen, Cambridge University Press, Cambridge Collections Online, 2010, p. 45.

[3] Întrucât „...matematica, ştiinţa esenţelor şi proprietăţilor figurilor, nu a scopurilor, [a] dezvăluit oamenilor şi alte temeiuri... prin care oamenii puteau ajunge... să fie conduşii la adevărata cunoaştere a lucrurilor”. Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică şi împărţită în cinci părţi,* traducere în limba latină, studiu introductiv şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, I, Prop. XXXVI, Adaos, p. 43.

Înainte de Ethica, Spinoza a recurs la metoda geometrică în *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda more geometrico demonstratae. Accesserunt Cogitata metaphysica* (1663). Descartes însuşi a apelat la această metodă în *Responsionibus auctoris*, răspunsul dat celui de-al doilea „set" din Objectiones septimae, în care a dispus în ordine sintetică[4] ceea ce demonstrase în *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et anima humanae a corpore distinctio demonstrantur* (1641) folosind ordinea analitică[5]. În afara „expunerii geometrice a lui Descates", doar *Adaosul* la *Scrisoarea* (2) către Oldenburg din septembrie 1661[6] şi prima parte a *Appendix*-ului[7] cu care se încheie *Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate* (redactat probabil cu începere din 1661) conţin „forma geometrică" de prezentare care anunţa deja *Ethica* – considerată „o culminare a genului", „o aplicare monumentală" a metodei geometrice[8]. Deşi în fiecare din aceste scrieri, cu excepţia *Tractatus brevis*, apare specificarea redactării lor „în manieră geometrică", ele sunt diferite sub acest raport. Astfel, *ordo geometricus* a fost folosită în Anexa la Scrisoarea (2) către Oldenburg şi în *Appendix*-ul la *Tractatus brevis* pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte, spre deosebire de Ethica, *Scrisoarea* (2) către Oldenburg şi *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae* au un pronunţat caracter „explicativ, didactic".

---

[4] Sub titlul „Un argument «geometric» pentru existenţa lui Dumnezeu şi a deosebirii dintre suflet şi corp". În afara acestui „răspuns" pus în ordine geometrică sintetică, lucrarea *Principia philosophiae* (1644) a fost considerată, de asemenea, o „lucrare sintetică". E. M. Curley, de pildă, argumentează o astfel de încadrare luând în considerare mărturia lui Descartes din „conversaţia cu Burman" şi similitudinea expunerii din *Principia philosophiae* cu cea „geometrică, clar sintetică" din *Objectiones* –, în ciuda absenţei aparatului formal. Curley arată că, spre deosebire de *Meditationes* care introduce termenii centrali într-o modalitate tipic informală, *Principia*, deşi nu începe ca o expunere geometrică standard, adică cu o serie lungă de definiţii, oferă totuşi definiţii formale explicite pentru termenii centrali. A se vedea E. M. Curley, „Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas", în *Essays on Descartes'* Meditations, edited by Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 155 sq.

[5] În finalul celui de-al doilea „set" din *Objectiones septimae* – formulate de „diverşi teologi şi filosofi şi transmise de părintele Marin Mersenne" şi publicate odată cu *Meditationes de prima philosophia* –, lui Descartes i se atrăgea atenţia asupra utilităţii prezentării „întregului argument" al *Meditationes* „într-o manieră geometrică, începând cu un set de definiţii, postulate şi axiome", cu motivarea că această metodă ar permite „să se umple mintea ficecărui cititor astfel încât el să poată vedea totul dintr-o privire, ca să zicem aşa, şi să fie pătruns de conştientizarea lui Dumnezeu". Vezi în acest sens Réne Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume II, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge, New York, Oakleigh, Cambridge University Press, 1999 (1984), p. 108. *Objectiones* şi răspunsurile lui Descartes dau probabil măsura celei mai intense dezbateri din filosofia şi ştiinţa timpului care viza şi problematica metodei.

[6] Care, după cum a fost reconstituită, conţinea trei definiţii, patru axiome, trei propoziţii şi o scolie.

[7] Care tratează Substanţa şi cuprinde şapte axiome, patru propoziţii cu demonstrarea lor şi un corolar.

[8] Piet Steenbakkers, "The Geometrical Order in the *Ethics"*, *op. cit*., p. 50.

Se impune a fi specificat că *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitione digitur* (1660)[9], deşi nu a fost redactat după metoda geometrică, conține opțiunea explicită pentru ea, ca şi cerințele de prezentare deductivă a unui sistem filosofic. În fapt, în *Tractatus de intellectus emendatione*, „metoda" include două „părți" sau „mişcări", anume procedura analitică şi procedura sintetică. „Prima parte a metodei [... constă în a deosebi şi separa ideea adevărată de celelalte cunoştințe şi de a feri mintea să nu confunde ideile false, fictive şi îndoielnice cu cele adevărate [...]". Pornind de aici, metoda include „întocmirea regulilor după care lucrurile necunoscute să fie cunoscute" conform primei norme, „respectarea unei ordini" şi „aplicarea cât mai perfectă", „având ideea Existenței celei mai perfecte. De aceea, dintru început trebuie să ne silim mai ales să ajungem cât mai repede la cunoaşterea unei astfel de Existențe"[10]. Întrucât însă „adevărata ştiință procedează de la cauză la efecte", aşa cum „au spus cei vechi"[11], „partea a doua a acestei metode" asigură obținerea ideilor clare şi distincte – „care provin numai din minte, nu din simțirile întâmplătoare ale corpului" – „pentru a le reduce la una singură" prin „legarea" şi „ordonarea" lor, „în aşa fel încât mintea noastră, cât stă în putința ei, să redea în mod obiectiv formalitatea naturii, atât în întregul, cât şi în părțile ei"[12]. Întrucât lucrul care există în sine sau îşi este propria cauză trebuie să fie cunoscut prin esența sa, iar lucrul care nu există în sine trebuie cunoscut prin cauza sa cea mai apropiată – „Căci într-adevăr a cunoaşte efectul nu este decât a căpăta o cunoaştere mai perfectă a cauzei"[13] – concluziile nu pot fi trase din concepte abstracte, ci din definiții „adevărate şi legitime". „Calea corectă pentru a cerceta" este formarea ideilor plecând de la o definiție dată, aşadar, calea sintetică. Se impune a fi specificat şi că *Tractatus brevis*, fără a fi redactat *more geometrico*, cu excepția *Appendix*-ului, a menținut obiectivele din *Tractatus de intellectus emendatione*, fără a „privilegia" ordinea geometrică de expunere. Ca atare, cele două lucrări care au precedat Ethica nu au exprimat explicit preferința pentru o anumită formă de prezentare, dar au constituit o etapă de dezvoltare a gândirii spinoziene în care „el a experimentat deducția sistematică a filosofiei sale din Dumnezeu într-o manieră nongeometrică"[14].

---

[9] În care „proiectul etic" de dezvoltare a unei metode de „îndreptare a intelectului" în scopul atingerii „supremei perfecțiuni umane" (aidoma proiectului cartezian din *Discours de la méthode*, 1637), debutează cu un ton confesiv, personal, autobiografic: „După ce experiența m-a învățat că tot ce se întâmplă... şi văzând că toate de care mă temeam... m-am hotărât, în cele din urmă, să cercetez... vedeam într-adevăr ce foloase se scot... sufletul meu era deci neliniştit..." Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului şi calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor*, studiu introductiv, traducere şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1979, p. 6.

[10] *Ibidem*, p. 23.

[11] *Ibidem*, p. 40.

[12] *Ibidem*, p. 42.

[13] *Ibidem*, p. 43.

[14] Piet Steenbakkers, *op. cit*., p. 47.

Față de tipul de demonstrare şi prezentare folosit în *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitione digitur*, în cea mai mare parte a *Tractatus brevis de Deo, în Tractatus Theologico-Politicus* (1670) şi *Tractatus Politicus* (redactat între 1667-1677 şi rămas neterminat), cel din *Ethica* a angajat raționarea pur deductivă şi, deopotrivă, forma de prezentare[15] *more* geometrico, prin această cumulare Spinoza dovedindu-se, aşa cum se afirmă adesea, „mai cartezian decât Descartes".

Spre deosebire de Descartes, care a manifestat „o atitudine ambivalentă" şi echivocă în privința adecvării şi eficacității unei metode maximal formalizate pentru demonstrarea adevărurilor metafizice, Spinoza a optat pentru varianta radical geometrică a metodei, cea sintetică sau axiomatic-deductivă, atât în demonstrare, cât şi în prezentare. Mai precis, din metoda geometrică – pe care Descartes a identificat-o în *Regulae ad directionem ingenii* cu sensul primar şi general a ceea ce Aristotel a numit demonstrație ştiințifică[16] – sau a inferenței logice[17], Spinoza a adoptat „raționarea sintetică" sau *compositio*, *a posteriori*, deducerea „de la cauze la efecte", „de la clar şi simplu la obscur şi complex", adică de la definiții şi axiome la concluzii. Practic, Spinoza a formulat în formă axiomatică un număr restrâns de definiții şi axiome sigur adevărate şi a dedus din ele restul filosofiei sale. Descartes, în schimb, a optat pentru metoda analitică sau *resolutio* („analiza reflexivă" sau „reflexia analitică") sau „inducția intuitivă", *a priori*, „raționarea inversă, de la efecte la cauze", de la general la particular („reducerea graduală a propozițiilor complexe şi obscure la cele mai simple propoziții"[18]), adică metoda de „descoperire" („în ordine", „metodică") a „adevărurilor în privința cărora suntem ignoranți" sau metoda de construire „a noi adevăruri"[19].

---

[15] În „răspunsul" dat celui de-al doilea set de obiecții" formulate cu privire la *Meditationes de prima philosophia* Descartes a distins în cadrul „manierei geometrice de scriere" între *ordinea sau metoda de demonstrare* şi *metoda de prezentare*. *Ordinea de demonstrare* se reduce la principiul: „ceea ce este invocat înainte în orice etapă a demonstrației" să fie cunoscut cu necesitate, fără apelul de la ceva care intervine ulterior, anume soluționarea tuturor problemelor astfel încât demonstrarea lor să depindă doar de ceea ce le precedă. *Metoda de prezentare* este circumscrisă în două varietăți: *analiza* şi *sinteza*. A se vedea în acest sens Réne Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, *ed. cit*., pp. 110.

[16] Cu sensul de deducție certă, „inferență pură", raționament indubitabil „dedus rațional" care face posibilă „desăvârşirea ştiinței". Vezi Descartes, *Reguli utile şi calre pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, traducere Corneliu Vilt, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1964, pp. 9-15 (Regula II şi Regula III).

[17] Pentru Descartes, ca şi pentru Spinoza, inferența subsumează ca specii inducția şi deducția.

[18] Vezi comentariul lui Piet Steenbakkers, "The Geometrical Order in the *Ethics"*, *op. cit*., p. 48.

[19] Una dintre precizările importante pe care le-a făcut Descartes în privința diferenței dintre cele două metode, analitică şi sintetică, este următoarea: „...în a treia meditație, personajul din meditații vorbeşte de tipul de argument în care existența lui Dumnezeu, cauza supremă, este inferată dintr-un anumit *rezultat* al lui Dumnezeu (from some *effect* of God); şi după o atentă examinare a tuturor rezultatelor el a găsit doar unul care ar putea dovedi existența lui Dumnezeu, anume ideea de Dumnezeu.

În ea, Descartes a identificat calea de descoperire a principiilor prime, ca „puncte de început ale oricărei demonstrații şi de avansare la alte adevăruri, de natură derivativă”[20]. În expresia lui Descartes: „Analiza arată cum s-a ajuns metodic la [...], astfel încât dacă cititorul este dispus să o urmeze şi să fie suficient de atent la tot ce este prezent în ea, va realiza propriul lui [demers analitic] şi îl va înțelege la fel de complet ca în situația în care l-a descoperit-el însuşi”[21]. După Descartes, metoda analitică – care porneşte de la ceea ce este prim pentru cei angajați în cunoaştere, de la adevăruri particulare „surprinse intuitiv în experiența interioară”, şi trece către concepte universale şi axiome care se relevă ca fiind implicit în ele – realizează ulterior, ca reflexie analitică, prezentarea, „dezvăluirea” conceptelor universale şi a axiomelor. Întrucît deducția include (împreună cu reflecția logică) rezultatele reflecției analitice asupra ideilor înnăscute şi a axiomelor, cea mai adecvată definire a metodei analitice „a descoperirii” este aceea de metodă care „acoperă deopotrivă *intuitius* şi *deductio*, cu sensul în care aceşti termeni sunt folosiți în *Regulae*”[22].

În ceea ce priveşte forma „literară externă” sau forma de prezentare a demonstrației, Descartes nu a stabilit explicit o legătură logică între „conținutul unei filosofii şi forma literară particulară în care este ea scrisă”[23]. Cu excepțiile amintite, Descates a preferat să prezinte în forma „meditațiilor” „varietatea” analitică a metodei geometrice pentru care a optat. Spinoza, în schimb, a folosit în Ethica „deducerea” riguroasă „a concluziilor printr-o lungă serie de definiții[24], postulate, axiome, teoreme şi propoziții”, după modelul consacrat de Euclid în *Elemente de geometrie*[25].

Prin această alegere, Spinoza a asumat deliberat „exacerbarea [metodologică] a cartezianismului”, dat fiind că în *Objectiones septimae*, publicate împreună cu Principia philosophiae, lucrarea pe care Spinoza a ales-o pentru expunerea

---

Argumentul din a cincea meditație procedează *a priori* şi nu porneşte de la vreun rezultat. De ce atunci apare mai târziu în *Meditații* argumentul din ideea de Dumnezeu? Pentru că aceea este ordinea în care eu – sau oricum personajul din meditații – am descoperit cele două demonstrații. În *Principia* am inversat ordinea, întrucât metoda sau ordinea descoperirii este una şi cea a expunerii este alta. În *Principia* scopul meu este expunerea şi procedura mea este sintetică”. Vezi Réne Descartes, *Conversation with Burman*, Meditation 3 [17], pp. 5-6, www.earlymoderntexts.com/.../descburm .pd. Această precizare indică „sensul *exact* în care sinteza urmând unei analize poate fi înțeleasă ca «inversare»”. Pentru această problemă vezi Ali Behboud, „Greek Geometrical Analysis”, *Centaurus*, Vol. 37, 1994, pp. 52-86.

[20] Murray Miles, „Descartes's Method”, în *A Companion to Descartes*, edited by Janet Broughton and John Carriero, Blackwell Publishing, 2008, p. 154.

[21] Réne Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, *ed. cit*., pp. 110-111.

[22] Vezi Murray Miles, *op. cit*., p. 156.

[23] Vezi Harry Austryn Wolfson, cap. „The geometrical method”, *The Philosophy of Spinoza,* Cleveland and New York, Meridian Books, The World Publishing Company, 1962, p. 54 sqq.

[24] Care exprimă idei clare şi distincte şi, de aceea, sigur adevărate, şi care, ca atare, sunt esențiale pentru începutul unei demonstrații.

[25] Datată în jurul anului 300 î. C.

geometrică, Descartes a prezentat şi motivele inadecvării metodei sintetice în studierea problemelor metafizice. După Descartes, metoda sintetică poate fi utilă în explicarea a ceea ce este deja cunoscut, dar este „mai puțin satisfăcătoare decât cea analitică" întrucât nu conduce la „cunoaştere nouă" în privința concluziilor – „nu angajează mintea celor care sunt dornici să învețe, nu arată cum s-a fost ceva"[26]. De asemenea, după Descartes, raționarea silogistică[27] angajată de metoda sintetică conține o „inerentă circularitate", în condițiile în care cunoaşterea adevărului concluziei particulare apare drept condiție necesară pentru cunoaşterea adevărului major universal[28]. Ca atare, metoda sintetică, foarte potrivită pentru geometrie, „în prelungirea" metodei analitice, nu poate fi aplicată convenabil la subiectele metafizice" întrucât perceperea clară şi distinctă a principiilor fundamentale în metafizică necesită un efort infinit mai important decât perceperea principiilor cu care încep demonstrațiile geometrice şi care „sunt în acord cu ceea ce ne spun simțurile". Pentru Descartes, principiile fundamentale din metafizică nu au cum să nu rămână apanajul celor care „se concentrează şi meditează" asupra sferei lucrurilor noncorporale şi care nu procedează, în manieră „dialectică", „la invocarea lor în afara oricărui context, pentru a le putea contrazice cu uşurință, doar de dragul contazicerii"[29], şi fără a contribui cu nimic nou la cunoaşterea adevărului[30]. Ca urmare, în răspunsul la a doua serie a *Objectiones*, Descartes consideră că – în contrast cu forma de redactare după modelul „disputelor" (preferate de filosofi) sau al „teoremelor şi problemelor" (îndrăgite de geometri), ce concretizează preocuparea pentru confruntare şi contraargumentare –, „meditațiile" (analitice) reprezintă forma cea mai „benefică" de demonstrare şi redactare în filosofie – „adevărata metodă, cea mai bună metodă, de instruire" – întrucât prezintă preocuparea pentru „cugetare", pentru exprimarea precisă, nu cu orice preț sumară şi concisă.

---

[26] Réne Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, *ed. cit*., p. 111. Argumentul este susținut şi în *Principia philosophiae*. Vezi Réne Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 72.

[27] De altfel, aspirația constantă a lui Descartes a fost de a substitui prin propria gândire (expusă mai târziu, în 1644, în *Principia philosophiae*) ştiința aristotelică tradițională, „vechile metode ale silogismului aristotelic" (care generau „cunoaştere probabilă" şi aveau ca obiect „dialectica"). De aceea, demersul său a vizat fundamentarea în „noua metodă geometrică" a căii care conduce „către cunoaşterea adevărată şi evidentă", la descoperirea adevărului, şi, concomitent, impunerea „adevărurilor geometriei" prin eliminarea cunoaşterii aristotelice a structurii logice şi ontologice a lumii realizată prin silogisme şi definițiile adevărate ale speciilor (puse în termeni de „gen" şi „diferență specifică").

[28] Vezi în acest sens E. M. Curley, *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978, p. 26. Vezi, de asemenea, reluarea argumentului lui Curley în Murray Miles, „Descartes's Method", *op. cit*., p. 152.

[29] Réne Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, *ed. cit*., p. 112.

[30] Vezi, pentru raportul dintre metoda analitică şi metoda sintetică la Descartes, comentariul lui Murray Miles, „Descartes's Method", *op. cit.,* pp. 151-154.

Această dubla angajare „sintetică" în planul ordinii de demonstrare şi a metodei de prezentare, această axiomatizare matematică pe care a experimentat-o Spinoza a fost amplu interpretată ca încercare de a „îmbunătăți filosofia lui Descartes" într-o filosofie cu statut ştiinţific consolidat. Acest statut includea, desigur, avantajul unei claritățI mai mari, al garantării corectitudinii prin folosirea deducției, al prestigiului conferit de asocierea cu matematica greacă[31]. Spinoza urmărea, desigur, să ofere printr-o filosofie concepută şi prezentată ca „generalizare a matematicii" un sistem axiomatizat în care categoriile metafizice, psihologice şi etice să fie deduse în mod „inevitabil" din natura lucrurilor şi să fie exprimate în definiții. Analog modului în care în geometrie concluziile rezultă inevitabil din axiome, în filosofia spinoziană a Eticii – întrucât „Ordinea şi înlănțuirea ideilor sunt aceleaşi cu ordinea şi înlănțuirea lucrurilor"[32] – adevărul, „simultan şi inseparabil logic şi metafizic", a fost derivat în mod necesar din definiții. În consecință, faptele fizice şi morale rezultate cu absolută necesitate din natura lucrurilor şi au fost exprimate în definiții.

Fundamentarea întregii construcții deductive a sistemului filosofic spinozian prin conceptul de Dumnezeu – în fapt prin conceptul de substanță de la care pornind este construit conceptul de Dumnezeu – a fost realizată prin identificarea lui Dumnezeu cu natura şi prin teza corespondenței ordinii lucrurilor cu ordinea ideilor, dat fiind că Dumnezeu sau natura sau substanța au atât atributul întinderii cât şi pe cel al gândirii. Lumea poate fi cunoscută întrucât este aranjată sistematic, întrucât este ordonată funcție de cauza sa imanentă. Prin urmare, forma geometrică constituie maniera de expunere cea mai adecvată întrucât exprimă forma dispunerii sistematice a naturii. Altfel spus, în metoda geometrică „este reflectată expresia ordinii universalității absolute, numită substanță sau Dumnezeu"[33]. „Adevărurile matematice au statut ontologic" întrucât „conexiunea actualizată a adevărului nu este nimic altceva decât gândirea divină atotcuprinzătoare" în care „fiecare gândire este parte" şi „corespunde punct cu punct relației universale a existenței materiale în spațiu"[34].

Procedând astfel, Spinoza s-a instituit de fapt în cel mai radical exponent al explicației cauzale naturaliste. Efectul exploziv al eliminării explicației supranaturaliste şi al susținerii determinismului legilor naturii, al „proiectului său metafizic extravagant, unic şi revoluționar", în expresia plastică a lui Paul R. Shockley, a fost

[31] Vezi Mark T. Mark, "Ordine Geometrico Demonstrata: Spinoza's Use of the Axiomatic Method", *Review of Metaphysics*, 29 (1975),. p. 270.

[32] Baruch Spinoza, *Etica*, *ed. cit.*, II, Prop. VII, p. 53.

[33] Efraim Shmueli, "The Geometrical Method, Personal Caution, and the Idea of Tolerance", *Spinoza: New Perspectives*, edited by Robert W. Shahan and J. I. Biro, University of Oklahoma Press, 1978, p. 206.

[34] *Ibidem*.

dezamorsat într-o măsură semnificativă prin more geometrico de demonstrare şi prezentare. Ca urmare, o parte importantă a exegezei spinoziene, cea preponderent doxografică, a susținut că opțiunea lui Spinoza pentru metoda geometrică a decurs din „necesitatea internă" a gândirii lui"[35] şi că „reflectarea ordinii matematice din natură" ar fi fost de neexprimat într-o altă formă decât cea geometrică sintetică.

Ethica recondita

Pentru o altă parte a exegezei însă, cea preponderent monografică, decizia lui Spinoza de a recurge la un *pattern* occidental – refundamentat de Descartes ca „metodă de demonstrare ştiințifică" „certă şi clară" – a avut menirea de a eluda originea complexă a gândirii sale şi, mai ales, radicalitatea ei, inclusiv radicalitatea teoriei sale etice. Acest din urmă tip de interpretare a relevat, îndeosebi prin Wolfson, că există o parte „ascunsă" a filosofiei a lui Spinoza şi că metoda lui geometrică se rezumă la o formă pur literară de prezentare care are prea puțin de a face cu „adevărata" lui filosofie.

În cadrul acestui tip de interpretare, Harry Austryn Wolfson, de pildă, a considerat că „în spatele" autorului „explicit", Benedictus, „dezvăluit doar ocazional în *scholia*" [traduse în română ca *note*], în spatele definițiilor, axiomelor şi propozițiilor"[36] „stă la pândă" „autorul implicit", Baruch. Dar, aşa cum inspirat arăta Wolfson, „nu putem ajunge la deplina semnificație a ceea ce spune Benedictus, dacă nu ştim prin ce a trecut mintea lui Baruch", căci Baruch[37], „este ultimul dintre medievali", o „minte saturată de cunoştințe filosofice tradiționale",

[35] Jacob Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre,* Zweiter Teil: Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal bearbeitet von Carl Gebhardt, 2. Auflage, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1927, pp. 110-111.

[36] Harry Austryn Wolfson, *op. cit*., p. VII. Formularea lui Wolfson nu este întâmplătoare, dat fiind faptul că Spinoza a fost un cititor atent atât al literaturii rabinice, cât şi al celei cabaliste, în ambele practicându-se metoda gematriei, derivată din geometrie, adică a corespondenței dintre litere şi cifre în limba ebraică. Gematria în forma „revelată", specifică iudaismului rabinic, şi în forma „mistică", specifică cabalismului, implică atât calculul matematic, cât şi înțelegerea simbolurilor şi, ca urmare, angrenează pentru descifrarea textelor esoterice nu doar intelectul, mintea senzorială şi pe cea intermediară, ci şi imaginația, inspirația şi intuiția. Acest „algoritm" cognitiv se regăseşte aproape în întregime în teoria spinoziană a cunoaşterii. M-am referit la semnificația interpretării lui Spinoza în această ramificație metodologică, îndeosebi la Harry Austryn Wolfson şi Leo Strauss, în cartea mea *Spinoza-raționare şi libertate*. *Libertatem philosophandi*, Bucureşti, Editura Institutului de Ştiințe Politice şi Relații Internaționale, 2010, pp. 27-38; 71-89.

[37] Spinoza a renunțat la Baruch, numele său ebraic (*bârûkh*, „cel binecuvântat"), după excomunicarea sa din comunitatea evreiască din Amsterdam, în 1656 – prin care, practic, i se interzicea orice tip de interrelaționare cu coreligionarii săi. Adoptarea numelui Benedict (în latină *Benedictus*, „cel vorbit de bine", „lăudat", „binecuvântat") coincide cu apropierea sa de şcoala condusă de Franciscus van den Enden (la mijlocul anilor '50), cu adâncirea în studiul limbii latine şi, prin latină, în gândirea europeană veche şi medievală şi în filosofia modernă, îndeosebi cea „nouă", cartezienă.

o „gândire [care] se întoarce de-a lungul căilor logice bătătorite ale raționării medievale". Aceasta întrucât, cel puțin în privința metodei de demonstrare geometrică, Spinoza a fost inspirat nu doar de scrierile filosofilor scolastici[38], de Bruno[39] şi de Jan de Witt[40], ci şi de forma adaptată a „propozițiilor" utilizată în filosofia evreiască: Bahya ben Joseph ibn Paquda în *Hobot ha-Lebabot*, în care a formulat trei propoziții ca argument non-aristotelic al existenței lui Dumnezeu; de Maimonides în *Moreh Nebukim*, în care a rezumat anumite principii ale fizicii şi metafizicii aristotelice şi a formulat argumentul existenței lui Dumnezeu într-o serie de douăzeci şi şase de propoziții; de Gersonides în *Sefer ha-Hekkesh ha-Yashar*, un tratat asupra silogismelor; de Crescas în *Or Adonai,* în care adoptă forma silogismului ipotetico-deductiv[41]. În consecință, se poate afirma că ceea ce Spinoza a construit ca formă externă a lucrărilor sale folosind metoda geometrică reprezintă valorificarea deopotrivă a formelor latine şi a celor evreieşti ale metodei. În limitele acestei «forme» externe Spinoza a structurat o teorie etică în care influența iudaică este semnificativă.

---

[38] Metoda geometrică a fost amplu folosită de gânditorii scolastici, fiind cuprinsă în majoritatea compendiilor medievale de filosofie.

[39] Care, de asemenea, îşi rezumă ideile asupra unității şi simplității existenței lui Dumnezeu într-o serie de propoziții considerate de Wolfson o „formă parțială a metodei geometrice".

[40] Jan de Witt, admirator şi „protector discret" al lui Spinoza, „marele Protector al Olandei", inspiratorul unei ordini politice republicane apropiate democrației înțeleasă ca „formă naturală de conducere", a fost apreciat drept politicianul „cel mai ştiințific" al timpului său. Student al unuia dintre „prietenii matematici" ai lui Descartes, de Witt a ajuns la maturitate sub influența mişcării ştiințifice carteziene. Lewis Samuel Feuer, recurgând la o bogată bibliografie dedicată lui de Witt, arăta că Guvernatorul Olandei era autorul unei lucrări – *Elementa linearum curvarum* – care s-a bucurat de prețuirea lui Descartes, apoi de cea a lui Newton şi Condorcet. Contribuția sa originală consta în metoda geometrică în ştiința societății, pe care, după Feuer, Spinoza a urmat-o în *Etica* atunci când enunța „adevărul [ar fi putut] să rămână veşnic ascuns neamului omenesc, dacă matematica, ştiința esențelor şi proprietăților figurilor, nu a scopurilor, n-ar fi dezvăluit oamenilor o altă normă de adevăr ...[care conduce] la adevărata cunoaştere a lucrurilor" [Spinoza, *Etica*, *ed. cit.*, I, Adaos, p. 43]. Schema prin care de Witt îşi „reprezenta societățile umane era o mare construcție geometrică în care totul funcționa ca în natură, în conformitate cu legi sigure şi fixe, cărora libera voință a fiecărui individ, după mai multă sau mai puțină ezitare, sfârşeşte prin a li se supune" [Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Hill, Boston, Beacon Press, 1959, p. 77]. „Matematică socială" a numit autorul „noua ştiință" care avea ca „axiomă filosofică", aidoma metodei lui Spinoza, ideea că natura „este întotdeauna şi peste tot aceeaşi", că după „legile şi regulile ei... toate lucrurile există şi se schimbă" şi că există „o aceeaşi metodă de înțelegere a naturii tuturor lucrurilor ... prin legile şi regulile naturii". [*Ibidem*]. Frații Jan şi Cornelis de Witt au fost masacrați în august 1672 de partizanii familiei de Orania (*Prinsgezinden*), «Roialiştii». Crima, petrecută nu departe de casa în care locuia Spinoza la Haga, a stârnit durerea şi indignarea admiratorului lui de Witt care, după mărturia lui Leibniz, a scris pe o placardă «*Ultimi barbarorum*».

[41] Şi chiar expresia euclidiană *quod erat demonstrandum*, care apare şi la Spinoza. Asupra metodei geometrice la Spinoza şi a surselor sale vezi Harry Austryn Wolfson, „The Geometrical Method", *op. cit*., pp. 32-60. Wolfson precizează că şi în literatura evreiască au fost folosite „propozițiile geometrice", îndeosebi în *Mishnah*, care conține un rezumat al învățăturilor juridice şi etice ale *Tannaim*-ului [ale înțelepților rabinici ale căror perspective sunt înregistrate în *Mishnah*].

Ceea ce apare însă în lucrările lui Spinoza, îndeosebi în *Etica,* în discordanţă cu metoda geometrică este existenţa enunţurilor„eliptice, fragmentare, incoerente şi adesea... enigmatice şi ininteligibile". Interpretate doar dincolo de „punctele de vedere acceptate", acestea pot să conducă la „reconstruirea procesului raționării spinoziene în toate subtilităţile dialectice şi în deplinătatea detaliilor...", la obţinerea „unităţii, coerenţei şi armoniei în interiorul fiecărui grup de propoziţii" şi între toate enunţurile[42]. Aceasta întrucât, în ciuda opţiunii pentru „rigida" metoda «geometrică» – definiţii, axiome, propoziţii, demonstraţii, scholii, corolare – menită să reprezinte „maniera" logică, ordonată şi coerentă de redactare a filosofiei sale şi consonantă unui limbaj autoexplicativ, lucrarea lui Spinoza este „departe de a fi o lucrare logică, ordonată şi coerentă, iar limba în care este scrisă este departe de a fi autoexplicativă". În mod deliberat Spinoza a evitat să fie „mai clar şi mai explicit". Precauţia, ezitarea şi reţinerea l-au făcut să folosească „un limbaj mai curând ciudat", de fapt l-au făcut să folosească limbajul „nu ca pe un mijloc de expresie, ci ca pe un sistem de simboluri mnemonice" (mnemotehnice)[43], astfel încât cuvintele să stea nu pentru idei, ci pentru „complicate înlănţuiri ale gândirii", argumentele să nu fie pe deplin dezvăluite, ci doar sugerate, afirmaţiile să fie „semnificative nu pentru ceea ce afirmă efectiv, ci pentru negările pe care le implică"[44]. După Wolfson, forma concentrată de expunere şi stilul aluziv şi eliptic uluitor al *Eticii* poate fi comparat cu cel al scrierilor talmudice şi rabinice, spiritul în care a fost scrisă *Etica*, aidoma celui al textelor standard ale vechilor eruditi rabinici[45], fiind cel al meticulozităţii, al grijii pentru ordine, concordanţă şi continuitate, pentru alegerea adecvată şi folosirea cu precizie a fiecărui termen şi a fiecărei expresii. Ca atare, *Etica* „este o carte scrisă cu grijă", o carte în care ordinea (concordanţa şi succesiunea) „există", dar a fost disimulată intenţionat prin „ruperea ei în propoziţii geometrice", prin afirmaţii fără legătură unele cu altele, prin întrebuinţarea greşită a termenilor, prin contradicţii aparente în interiorul propriilor afirmaţii sau prin denaturări aparente ale concepţiilor altora.

În această privinţă Leo Strauss considera că la Spinoza este vorba de o „conştientă şi deliberată adaptare, nu a gândirii, ci a expresiei publice a gândirii la ceea ce timpul său cerea sau permitea"[46], de o disimulare asumată ca principiu al

---

[42] Harry Austryn Wolfson, „Behind the geometrical method", *op. cit*., p. 6 sqq.

[43] Spinoza a preluat probabil preocupările privind arta memoriei – ca metodă de antrenare mentală care permitea reţinerea şi amintirea unei mari cantităţi de informaţii exacte – de la Giordano Bruno, care în lucrările *De umbris idearum* (1582), *Ars Memoriae* (1582), *Cantus Circaeus* (1582) a prezentat modele de „cunoaştere şi experienţă organizată".

[44] Harry Austryn Wolfson, *op. cit*., p. 22-23.

[45] De altfel, Wolfson precizează că titlul anunţat al lucrării sale (publicate ulterior ca *The Philosophy of Spinoza*) a fost *Spinoza the Last of the Mediaevals: a Study of the* Ethica Ordine Geometrico Demonstrata *in the light of a hypothetically constructed* Ethica More Scholastico Rabbinicoque Demonstrata, dar că „acest titlu a trebuit să fie abandonat, de vreme ce nu părea să fie oportun un titlu ce începea cu cuvântul «Spinoza»" [în Preface, *op. cit*., p. IX].

[46] Leo Strauss, „How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*", în vol. *Persecution and the Art of Writing*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988**,** p. 192.

precauției menit să protejeze gândirea sa filosofică. În consecință, pentru a căuta ceea ce Spinoza a vrut să spună sau ceea ce ar fi spus într-un context „liberal" sau unul lipsit de amenințarea cu persecuția, pentru ca „fiecare dintre semnele, licăririle şi aluziile sale să devină inteligibile", „cuvintele înainte cu totul lipsite de importanță să se încarce cu semnificație", „trecerile abrupte să primească o explicație adecvată" şi „repetările să fie justificate", este necesară depăşirea primului nivel sau a nivelului declarativ al operei. Un alt nivel al cercetării implică aflarea „nu doar a ceea ce este în interiorul [lucrării], ci şi a ceea ce este în spatele ei", „înțelegerea nu doar a ceea ce spune autorul, ci şi a ceea ce omite să spună şi a motivului omisiunii", interogația asupra motivului fiecărei afirmații[47], astfel încât „pătrunderea în mintea lui Spinoza" să se soldeze cu descifrarea „structurii artificiale"[48] a operei sale.

În cazul lui Spinoza, ca şi a altor autori heterodocşi, exprimarea stării de necredință, ca şi a altor stări care au făcut de-a lungul timpului obiectul persecuției, a constituit obiectul unei „tehnici specifice de scriere" şi al unui „tip specific de literatură", în care perspectiva autorilor asupra „tuturor lucrurilor cruciale este prezentată exclusiv printre rânduri"[49]. Acest tip de literatură era adresat „cititorilor atenți", „prudenți"[50], „de încredere" şi „inteligenți", având avantajele comunicării private, nu şi dezavantajul de a ajunge doar la cercul de prieteni ai scriitorului, şi deopotrivă pe cele ale comunicării publice, fără a avea dezavantajul pedepsei capitale a autorului. Această „tehnică specifică de scriere" este descrisă de Strauss ca subsumând dibace eforturi de disimulare, de codare sau încifrare lingvistică. În

[47] Harry Austryn Wolfson, *op. cit*., p. 24 sqq.

[48] *Ibidem*, p. 30.

[49] Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing", op. cit., p. 25. Teza lui Leo Strauss a „scrierii printre rânduri" şi a „limbajului dual" în *Tratatului teologico-politic* a avut ca argument intenția lui Spinoza de a schița „semnificația esoterică pentru aceia care cred din toată inima în rațiune, pentru adevărații filosofi, suficient de receptivi pentru a recunoaşte contradicțiile în argumentare şi suficient de iscusiți pentru a descifra scopul real din spatele tratatului: subminarea credinței religioase, demitizarea supranaturalului şi îndepărtarea teologiei din poziția ei privilegiată". Această teză a fost acceptată în multe cercuri academice şi folosită în multe lucrări, cele mai recente fiind cele ale lui Yirmiyahu Yovel, care le este îndatorat din acest punct de vedere lui Carl Gebhardt şi Israel Revah. Există şi interpreți ai operei lui Spinoza care consideră teza nesustenabilă şi urmăresc semnificația literală, exotericăa textului, printre ei Errol Harris, Emmanuel Lévinas, Alan Donagan, Graeme Hunter, Nancy Lavene. În ciuda acestor rezerve, influența lui Strauss „rămîne importantă în literatura secundară". Travis L Frampton, *Spinoza and the Rise of historical Criticism of the Bible*, New York & London, L&L Clark International, 2006, pp. 18-19.

[50] Spinoza to Oldenburg, Letter 30, *ed. cit*. Distincția între *prudentiorum* – cei „prudenți", „puțini", „raționali", „judicioşi" – şi *vulgus* – „mulțimea", „oamenii obişnuiți" – apare, de asemenea, în Prefața la *Tratatul teologico-politic* ca diferența dintre *Philosophe Lector,* „cititorul filosof" condus de rațiune, şi *vulgus*, mulțimea, poporul de rând stăpânit de afecte şi care, neconducându-se după rațiune, poate interpreta greşit. A se vedea în acest sens Benedicti de Spinoza *Opera quotquot reperta sunt* recognoverunt J. Van Vloten at J. P. N. Land, Editio tertia, Tomus secundus, Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff, MCMXIV, *Tractatus theologico-politicus*, *Prefatio*, pp. 91-92. În ediția în limba română, p. 18.

principal, „scrierea printre rânduri" era menită să mascheze mesaje heterodoxe în spatele unor exprimări metaforice, întrucât o exprimare nemetaforică crea riscul „descoperirii unei *terra incognita*, a unui câmp ale cărui dimensiuni erau încă neexplorate şi care oferea un amplu domeniu de aplicare pentru intrigă şi chiar pentru investigaţii importante"[51]. Exprimarea metaforică – posibil de inserat într-o prezentare „liniştită", „nespectaculară şi într-o oarecare manieră plictisitoare, care putea părea naturală", „îmbâcsită de termeni tehnici, multe citate şi o importanţă excesivă acordată detaliilor nesemnificative" – ajungea să conţină, „doar atunci când se atingea nucleul argumentului... trei sau patru propoziţii în acel stil concis şi vioi care este capabil să atragă atenţia tinerilor cărora le place să gândească". În acest fel „cititorul tânăr raţional putea surprinde, pentru prima oară, licărirea fructului interzis"[52]. O a doua sau a treia lectură a unei astfel de prezentări putea duce la detectarea în chiar aranjamentul citărilor din cărţi de autoritate a unor adaosuri semnificative la cele câteva afirmaţii concise conţinute în centrul sau, mai curând, imediat după prima parte a lucrării. După Strauss, caracterul tipic al unei astfel de „scrieri printre rânduri" poate implica „obscuritatea planului, contradicţii în interiorul unei lucrări sau între două sau mai multe lucrări ale aceluiaşi autor, omisiunea inferenţelor importante ale argumentului"[53], ceea ce nu-i împiedică pe cei care reuşesc să citească „filosofic" să identifice „minciuna nobilă" şi „adevărul nobil", ori „fraudele pioase", „*ductus obliquus*" ori „economia de adevăr"[54].

Spinoza, îndeosebi prin conceptul său de Dumnezeu din *Etica*, dar şi prin argumentul posibilităţii „evidentei" cunoaşteri a lui Dumnezeu, adică „a adevărului", doar prin filosofie, din *Tratatul teologico-politic*, care au stat în principal pentru teza imanentismului Substanţei sau a cauzei imanente a tuturor lucrurilor şi pentru perfecţiunea intelectului – ca esenţă a actualizării lui Dumnezeu în şi prin „modurile" gândirii sau ale minţii umane –, s-a înscris în această paradigmă a disimulării, camuflând respingerea explicită a lui Dumnezeu transcendent. Chiar contemporanii lui Spinoza şi exegeţii timpurii ai operei lui apreciau că Spinoza „nu şi-a spus deschis... părerea despre divinitate, doar a insinuat-o şi a lăsat ca ea să fie descoperită" de cititori[55], că gândirea sa, îndeosebi

[51] Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing", *ed. cit*., p. 24.
[52] *Ibidem*, pp. 24-25.
[53] *Ibidem*, p. 31.
[54] *Ibidem*, p. 35.
[55] Acest punct de vedere a fost exprimat de teologul Jean-Baptiste Stouppe în lucrarea *La religion des Hollandois* (1773), în care critica laxitatea protestanţilor în tolerarea tuturor tipurilor de secte religioase bizare şi deviante şi permisiunea dată liber-cugetătorilor şi ateilor de a publica punctele de vedere. Deşi admira erudiţia lui Spinoza, Stouppe a atacat permisivitatea „scandaloasă" reflectată în privinţa circulaţiei *Tratatului teologico-politic*. Apoi, în ciuda acestui atac, în mod cu totul surprinzător el l-a condus pe Spinoza de la Haga la Utrecht, la cartierul general al ofiţerului său comandant, Prinţul de Condé, şi se pare că a insistat pentru ca această invitaţie să-i fie adresată lui Spinoza. Vezi în acest sens Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, chp.: „Calm and Turmoil in The Hague", pp. 315-316.

cea din *Tratatul teologico-politic*, cuprinde un număr de discrepanțe și afirmații care relevă implicații semnificative[56], că „efortul său de a transmite ateismul" a fost intermediat prin „argumente ascunse și deghizate"[57].

Leo Strauss a prezentat deosebit de nuanțat și elegant această disimulare atunci când a motivat legitimitatea „citirii printre rânduri" a operelor autorilor supuși persecuțiilor într-o anumită perioadă a vieții lor, întrucât doar „printre rânduri" operele lor puteau transmite, „într-o societate care nu era liberală", „învățătura filosofică [„esoterică"[58]] privitoare la cele mai importante subiecte"[59]. După Strauss, această „literatură specială" a fost calea posibilă prin care „gândirea cu adevărat independentă" a evitat *logica equina*, „logică cabalină", logica oamenilor obișnuiți care consideră că „o afirmație repetată în mod constant și niciodată contrazisă trebuie să fie adevărată" sau „sigură din punct de vedere moral"[60], cu atât mai mult cu cât ea este susținută de o persoană cu înalte responsabilități și poziții solemne, cel mai sigur de exponenți ai guvernării. Întrucât condiția indispensabilă pentru asigurarea celei mai înalte eficiențe a logicii *equina* este persecuția, soluția eludării persecuției a stat în *ambigua dicta* și *ambigue loqui*, în *subtilitas explicandi*.

Metafizica lui Spinoza, pusă într-o asemenea perspectivă a descifrării și exprimată în *Deus sive natura sive substantia*, apare ca „mască" a unei „lumi fără transcendență"[61], obținută prin folosirea echivocului și a limbajului dual. În această privință Yovel a stabilit o genealogie pe care a exprimat-o astfel: măiestria lui Spinoza în echivoc și limbaj dual a dus la apogeu schemele și sensibilitățile în care

---

[56] Punct de vedere exprimat de Johannes Bredenburg și Christian Kortholt și menționat de Pierre Bayle, apud Paul J. Bagley, „Spinoza, Philosophic Communication, and the Practice of Esotericism", în vol. *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*, edited by Paul J. Bagley, Historical Library, Volume 47, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 234.

[57] Concluzia unei scrisori adresate de Lambert van Velthysen lui Jacob Oostens la 24 ianuarie 1671, citată de asemenea de Paul J. Bagley, *op. cit*., p. 234.

[58] După Strauss, Spinoza face parte din categoria filosofilor heterodocși care, pe urmele filosofilor antici, considerau că „filosofia, sau știința, era în mod esențial un privilegiu al «câtorva»", astfel încât, în forma unor „scurte indicații", transmiteau îndeosebi tinerilor care puteau deveni filosofi, „potențialilor filosofi", „pași" pe care trebuiau să-i străbată de la perspectiva populară, „indispensabilă pentru toate scopurile practice și politice, la adevărul care este pur și simplu doar teoretic, ghidându-i prin anumite caracteristici enigmatice îndrăznețe în prezentarea învățăturii populare – obscuritatea planului, contradicții, pseudonime, reprezentări inexacte ale afirmațiilor anterioare, expresii ciudate etc. Asemenea trăsături nu tulbură somnolența acelora care nu pot vedea pădurea din cauza copacilor, dar acționează ca o trezire a blocurilor înțepenite pentru aceia care care o pot vedea. Toate cărțile de acest tip își datorează existența iubirii filosofului matur pentru tinerii (cățeii) din rasa lui (*puppies of his race*), de care vrea, la rândul său, să fie iubit...". Strauss face referire la expresia lui Platon din *Republica*, 539 a5-d1, și din *Apologia lui Socrate*, 23 c2-8. Vezi Leo Strauss, *op. cit*., pp. 34-36.

[59] Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing", *ed. cit*., p. 36.

[60] *Ibidem*, p. 23.

[61] Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 26.

au excelat *marranos*[62] generații la rând. Aceasta întrucât, după Yovel, Spinoza a continuat neîntrerupt aproape cultura şi obiceiurile „noilor intelectuali creştini, iudaizanți sau nu", îndeosebi „o abilitate cu dimensiuni artistice": „arta descifrării mesajelor ascunse", ceea ce pentru autori însemna folosirea mai multor voci în acelaşi timp, iar pentru cititori desprinderea reversului intențiilor declarate sau a informației ilicite din anumite texte[63]. Yovel consideră, urmând acelaşi metodă, că echivocul şi limbajul dual traduc în operă „viața dual㔠, „internă şi externă, ascunsă şi deschisă" a lui Spinoza, atât ca tânăr disident în comunitatea evreiască, cât şi după actul excomunicării sale din comunitatea evreiască din Amsterdam, ca „*freethinker* şi reputat ateist în Olanda dominată de calvini". Denominația de „*marrano* al rațiunii" trimite la „adevărul metafizic secret" pe care Spinoza, aidoma unui *marrano*, îl poseda şi care reprezenta „cheia genuină de salvare şi de viață valoroasă", dar care nu putea fi atins de *multitudo*[64].

Se impune a fi amintit în acest context că „misticismul filosofic" al lui Spinoza şi conceptul său de *amor intellectualis Dei* a fost conexat cu misticismul spaniol de tip *alumbrados* (iluminații) promovat de un mare număr de *conversos*[65]. Yovel explică trăsătura de bază a şcolii spaniole a *alumbrados* ca pe un *pattern* de viață şi de experiență „care a fost mai întâi internalizat în starea de iudaizare secretă[66] şi care, apoi, a fost transpus şi apărat în creştinism, unde a luat forma unei dorințe spirituale secrete"[67]. Cred că ceea ce Yovel numeşte „natura esoterică a *marrano*s iudaizați, respingerea actelor externe ca fiind lipsite de semnificație, interiorizarea şi concentrarea pe sinele interior ca mod de a ajunge la Dumnezeu şi de a atinge salvarea"[68] se regăseşte într-o formă rafinată în „treapta" *intuiției intelectuale* formulată de Spinoza şi, mai departe, în cea a iubirii de, comuniunii cu şi identificării cu Dumnezeu, adică cu Totul, în ceea ce anumiți interpreți ai lui Spinoza au numit „iubire mistică" sau „mistică filosofică".

---

[62] *Marranos* erau sefarzii din Peninsula Iberică forțați să adopte creştinismul sub amenințarea expulzării, dar care, pentru a-şi păstra identitatea evreiască, continuau să practice în secret iudaismul. Termenul îi desemna pe „evreii secreți", „criptoevreii", numiți şi *Anusim* („cei forțați" sau „abuzați" să facă ceva împotriva voinței lor, în cazul de față să abandoneze iudaismul), aflați în contadistincție cu *meshumad* (adică cei care au abandonat practica legii iudaice, parțial sau total, în mod voluntar).

[63] Yirmiyahu Yovel, *op. cit*., pp. 29-30.

[64] Vezi Yirmiyahu Yovel, *op. cit*., p. 30.

[65] Yovel o aminteşte pe Sfânta Teresa de Ávila, cea mai important figură a mişcării, născută într-o familie de „falşi evrei" care a suferit persecuții inchizitoriale, şi pe discipolul ei Sfântul Ioan al Crucii.

[66] Gândirea *marrano* poate exprima „recompunerea travestită" a identității iudaice, supusă umilințelor şi mutilării, în scopul „păstrării tainice a legământului iahvist", „exilul sau refugiul interior" sau chiar alienarea de iudaism, dar, la modul general, refuzul despărțirii ireversibile de tradiția ancestrală iudaică şi al trădării crezurilor fundamentale ale acesteia. A se vedea în acest sens Mihai Poliec, „Condiția evreilor sefarzi înainte şi în cursul perioadei de funcționare a Inchiziției spaniole", în *Studia Hebraica* 8/2008, pp. 182-200.

[67] Yirmiyahu Yovel, *op. cit*., p. 26 sq.

[68] *Ibidem*.

Ca atare, „calea" proprie a filosofiei lui Spinoza poate fi apreciată ca urmând nu doar un parcurs raţional, ci şi unul mistic, în măsura în care îi conduce pe cei care dobândesc calitatea de „înţelepţi", prin „depăşirea cunoaşterii", către obiectivul etic culminant: regăsirea în „beatitudine", în „fericire", în „eternitatea şi dragostea raţională" ca „suprema stare a sufletului". Yovel arăta în această privinţă că, în mijlocul „revoluţiei ştiinţifice" în care scria, Spinoza a fost „aproape unic între filosofii moderni prin urmărirea acestei ambiţii aproape arhaice": a raţionalităţii sintetice şi discursive prelungite într-o raţionalitate sinoptică şi intuitivă, afină cu idealurile misticismului şi ale religiei revelate, întrucât „beatitudinea" indică o „cale de ascensiune spirituală", un „scop suprem etic şi spiritual pe care religia îl numeşte salvare"[69], dar pe care Spinoza o exprimă ca pe „o credinţă mistică condiţionată de raţiune".

[69] Yirmiyahu Yovel, *op. cit.,* p. 36.

PROBLEMA TERMENILOR TRANSCENDENTALI ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA FLORIAN

ILIE PINTEA[1]

Filosof interesat în mod constant de aspectele metateoretice privind statutul filosofiei în câmpul preocupărilor cognitive ale omului, Mircea Florian a nutrit, la fel de constant, şi ambiţii de creaţie filosofică personală, el propunându-şi, încă de la începuturile activităţii sale de cercetare şi gândire, să dezvolte o concepţie filosofică menită să cuprindă toate aspectele pe care filosofia obişnuieşte să le cerceteze îndeobşte. Preocupat cu precădere de problematica cunoaşterii, el nu a ocolit câtuşi de puţin celelalte probleme filosofice de prim rang (principiile metafizice, valorile, binele, frumosul, istoria etc.) şi, cu atât mai puţin, problematica logic-ontologică. În consecinţă, din câmpul reflecţiilor sale nu puteau lipsi probleme precum cele cu privire la categorii, predicabile şi transcendentali[2], acestea constituind o adevărată încununare a unei concepţii sistematice în care se află cuprins discursul logic, ontologic şi cel metafizic.

Mircea Florian considera filosofia ca pe o adevărată ştiinţă, o disciplină fundamentală care are drept sarcină principală a ei descoperirea, ierarhizarea şi clarificarea noţiunilor prime, a noţiunilor celor mai generale – prin abstracţia lor – şi a celor mai concrete, prin universala lor actualitate în lucruri. Obiectul ei este, aşadar, acel *prim adevăr* de care are nevoie întregul eşafodaj al cunoaşterii. Ca atare, filosofia este pentru el o „ştiinţă integrală", chiar dacă nu atât una în act, cât una „de năzuinţă", una care tinde să devină ştiinţă în sens deplin[3].

Ceea ce dă specificul inconfundabil al filosofiei este faptul că ea pune totul la îndoială, problematizându-şi până şi obiectul, lucru pe care nicio altă disciplină – fie ea teoretică sau ateoretică – nu îl face, căci toate celelalte discipline îşi

[1] Universitatea „Spiru Haret", Bucureşti.

[2] Despre problema categoriilor şi a predicabilelor la Mircea Florian am vorbit pe larg în lucrarea *Teoria categoriilor la Mircea Florian*, din volumul *Studii de teoria categoriilor*, vol. II, coord. de Al. Surdu şi Sergiu Bălan, Bucureşti, Editura Academiei, 2010, p. 285-299, text apărut ulterior cu mici modificări în Ilie Pintea, *Este posibilă filosofia ca ştiinţă? Concepţia filosofică a lui Mircea Florian*, Editura Pelican, Giurgiu, 2010.

[3] Mircea Florian, *Introducere în filosofie*, 1930-1931, Universitatea Bucureşti, Facultatea de Litere şi Filosofie, Litografiat, p. 8. Cf. *Idem*, *Arta de a suferi*. *Trepetnic sufletesc*, ed. a II-a, Ed. Garamond, Bucureşti, 2000, ed. îngrijită, posfaţă şi note de N. Gogoneaţă, p. 149 şi *Recesivitatea ca structură a lumii*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, postfaţă şi note de N. Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Ed. Eminescu, Bucureşti, vol. I, 1983, p. 45.

consideră obiectul ca dat, ca dinainte stabilit şi clarificat. Or, tocmai acest aspect, faptul că nu pleacă de la ceva „pre-judecat" îi conferă filosofiei statutul de ştiinţă autonomă. Dimpotrivă, menirea ei este aceea de a pune la îndoială totul, de a examina în mod sceptic tot ceea ce îi stă înainte, astfel încât să îşi stabilească un „prim adevăr" al său abia după un examen critic[4].

În viziunea filosofului nostru, problema fundamentală şi primordială a filosofiei este, aşadar, tocmai problema propriului ei obiect, adică a obiectului în sensul cel mai general. Această problemă se dovedeşte a fi o problemă cardinală, deoarece, prin lămurirea ei, prin circumscrierea obiectului filosofiei, pot fi indicate limitările şi hotarele acesteia, se poate evidenţia ce şi cât putem spera de la filosofie. Încercările făcute în acest sens de către filosofia tradiţională îl nemulţumesc pe gânditorul român. El consideră că nici filosofia pre-kantiană („metafizica") şi nici cea post-kantiană („teoria cunoaşterii") nu au ajuns să identifice acest „obiect nediscutabil", „fundamentul sigur" al filosofiei. Ambele ar fi săvârşit, după el, greşeala de a nu fi căutat un principiu sau un punct de plecare „neutral". Din punctul său de vedere, acesta nu poate fi decât *datul*, care transcende atât existenţa (obiect al metafizicii), cât şi conştiinţa (obiect al teoriei cunoaşterii)[5].

Dintre disciplinele filosofice, Florian consideră că cele mai îndreptăţite să trateze despre problema „noţiunilor prime", a celor mai generale principii, sunt metafizica şi logica, ele singure fiind „doctrine ale principiilor". În clasificarea pe care o face disciplinelor filosofice, el ordonează metafizica în fruntea celor şase discipline „cardinale", ea fiind chiar fundamentală şi primordială în raport cu celelalte cinci. Asemeni lui Aristotel, Florian identifică metafizica cu „filosofia primă", care are ca obiect toate categoriile de obiecte, adică existenţa în genere sau „experienţa integrală". Ea este, deci, şi o ontologie, o teorie generală a obiectului. Logica are şi ea ca obiect aceleaşi principii şi noţiuni prime ca şi metafizica, diferenţa dintre ele fiind dată de faptul că în timp ce metafizica problematizează asupra obiectului ei, logica îl consideră ca fiind dat. Tocmai din acest motiv, Florian apreciază – iarăşi aristiotelic – că logica este secundă şi subordonată metafizicii, căci e necesar mai întâi ca obiectul existe, pentru ca, prin aceasta, cunoaşterea lui să fie astfel posibilă. Ontologicul primează, deci, înaintea logicului. Ca atare, dacă metafizica/ontologia este o teorie a obiectului, logica va fi o teorie a cunoaşterii obiectului. Asta nu înseamnă însă pentru filosoful român că lotul logicii îl constituie cunoaşterea ca atare sau gândirea, ci tot obiectele, dar *în măsura în care acestea sunt cunoscute sau gândite*. Deci, nu atât *gândirea* şi *cunoaşterea*, cât *gânditul* şi *cunoscutul* constituie obiectul logicii. De aceea, logica este pentru

[4] Vezi Mircea Florian, *Reconstrucţie filosofică*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, p. 144.

[5] *Ibidem*, p. 86 sqq. şi 288. Cf. *Curs de istoria filosofiei moderne*. *Introducere în filosofie*, vol. I, 1947-1948, p. 446.

Florian nu doar simplă logică (nu se ocupă doar de aspectele formale ale cunoaşterii), ci este, totodată, şi o „epistemologie", ea studiind şi aspectele materiale ale cunoaşterii[6].

Din cele de mai sus rezultă că pentru Florian scopul filosofiei este să dea seama de ordinea din lucruri, ordine ce poate fi reflectată prin intermediul unui angrenaj conceptual de tip sistematic, să clarifice noţiunile cele mai generale ale gândirii. Or, categoriile, predicabilele şi transcendentalii, în calitatea lor de termeni maximi, de *summa genera*, fac parte din ceea ce Florian numeşte „noţiunile prime" sau „primele principii". Abordând problema categoriilor în două rânduri (în *Logica*, vol. III şi în *Recesivitatea ca structură a lumii*), el consideră – aristotelic – că această problemă nu este una pur logică, ci şi una ontologică şi gnoseologică. De altfel, în prima dintre cele două lucrări acum pomenite el propune o teorie categorială proprie, o teorie ce se aşază în succesiunea seriei de teorii categoriale „ontologist-obiectiviste", inaugurată de Aristotel. Asemeni Stagiritului, şi el vede categoriile ca pe nişte moduri universale de predicare şi determinări universale ale obiectelor, respingând totodată perspectiva „subiectivist-idealistă" inaugurată de Kant, după care categoriile sunt doar moduri ale gândirii şi legi ale raţiunii. Tot asemeni lui Aristotel, Florian distinge net – cel puţin în prima abordare a problemei, cea din *Logica*, III – între *predicamente* (*categoriile* propriu-zise), *predicabile* şi *transcendentali*. Astfel, spune el, predicabilele şi categoriile au o aplicare mai restrânsă decât transcendentalii. Prin raportare la acestea, transcendentalii sunt termenii cei mai generali cu putinţă, ei referindu-se la absolut tot ceea ce poate fi gândit, numit şi experimentat; cu alte cuvinte, la tot ceea ce este, indiferent de modul de fiinţare. Cât priveşte diferenţa dintre predicabile şi categorii, aceasta este dată de faptul că în timp ce predicabilele (gen, specie, propriu, diferenţă, accident) se aplică direct la gândire şi indirect la lucruri, predicamentele se aplică, invers, direct la lucruri şi indirect la gândire[7].

La fel ca în teoria tradiţională a categoriilor, Florian consideră şi el – chiar dacă nu o spune nicăieri în mod expres – că *transcendentalia convertuntur*. Lista sa de transcendentali diferă însă întrucâtva de cea tradiţională. Astfel, din această listă (*ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *bonum*, *verum*, uneori şi *pulchrum*), el reţine pe *existenţă*

[6] M. Florian, *Filosofie generală*. *Metafizică şi epistemologie*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de N. Gogoneaţă şi I. C. Ivanciu, Garamond, Bucureşti, 1995, p. 139 sqq. Cf. *Idem*, *Introducere în filosofie*, 1930-1931, *ed. cit*., p. 36 sqq. Aşa cum putem vedea, *logica* are la Florian o accepţiune diferită, un sens mai larg decât cel cu care folosim acest termen îndeobşte, logica cuprinzând în viziunea sa şi *teoria cunoaşterii* sau *gnoseologia*, adică ceea ce el numeşte *epistemologie*. Pentru mai multe detalii în legătură cu modul în care înţelege Florian logica şi obiectul ei, vezi *Curs de logică*, vol. III, 1944-1945, p. 3; *Curs de logică şi epistemologie*, 1945-1946, A. S. F. L., Bucureşti, p. 15 şi 30.

[7] Idem, *Curs de logică*, vol. III, ed. cit., p. 262 sqq.

(termen preferat de el în locul celui de *ființă*)[8], *lucru* şi *ceva*; omite total *binele*, *adevărul* şi *frumosul*; înlocuieşte pe *unul* cu *multiplul* (în spiritul realismului său) şi adaugă termenii de *obiect*, *fenomen* şi *dat*. Dintre toți aceşti termeni, el arată o preferință fățişă pentru termenul de *dat*, termen pe care îl consideră ca fiind singurul „neutral" şi „lipsit de prejudecăți"[9].

Ideea că aceşti termeni reprezintă *summa genera* revine şi în cea de-a doua abordare a problemei, în *Recesivitatea*..., unde gânditorul afirmă clar că „Datul sau existența în genere este termenul suprem, peste care nu există altceva."[10] În *Recesivitatea*... însă, discuția despre transcendentali nu mai survine decât pasager, ea nemaibucurându-se de o atenție sistematică. De altfel, aici filosoful nostru renunță la ideea oricărei deducții şi a oricărei ordonări pe verticală a termenilor maximi, pentru a se mulțumi doar cu o simplă şi orizontală „inventariere rapsodică". Sigur, nu se poate afirma că între perechile recesive analizate de el nu ar exista legături, dar Florian nici nu insistă aici câtuşi de puțin pe ideea existenței unor relații de *co*-/*supra*-/*sub*-ordonare între toate aceste perechi.

Revenind la lista transcentalilor propuşi de Florian, vedem, recapitulativ, că aceasta cuprinde termenii *existență* (echivalat şi cu *realitate*), *lucru*, *ceva*, *multiplu*, *obiect*, *fenomen*, *dat*. Pentru el, toți aceşti termeni – cărora, vom vedea, li se adaugă şi *experiența* – sunt sinonomi, *convertuntur*; sau, în orice caz, sunt extrem de solidari semantic, ei denumind practic acelaşi lucru privit şi discutat din perspective diferite dar convergente. Astfel, pentru Florian, unul şi acelaşi lucru poate fi numit *existență/existent* din perspectivă ontologică; i se poate spune *obiect* din perspectivă gnoseologică; poate fi numit *dat* pentru a se sublinia preeminența „ontologicului" față cu „psihologicul" în procesul cunoaşterii; sau este numit (obiect de) *experiență*, atunci când gânditorul vrea să sublinieze că, de orice fel ar fi datul/obiectul/existentul, el ne stă în față pentru a fi cunoscut ca atare. Aşadar, putem spune că lucrul pe care aceşti termeni îl denumesc ar putea fi definit ca fiind acel *ceva* care *este* şi, ca atare, *poate constitui obiect al cunoaşterii sau al experienței*. Întrucât termenii de *lucru*, *ceva*, *multiplu* şi *fenomen* nu se bucură de o prea mare atenție analitică din partea gânditorului, urmează să analizăm mai îndeaproape termenii de *existență*, *realitate*, *obiect*, *dat* şi *experiență*, pentru a le vedea mai detaliat semnificațiile.

Florian identifică trei sensuri principale ale termenului de ***existență***. În primul sens (cel în care folosesc acest termen şi Rehmke, Husserl, N. Hartmann sau

[8] Florian respinge termenii de *ființă* şi *ființare*, considerându-i, fără a ne oferi nicăieri o explicație satisfăcătoare, ca fiind mai echivoci decât cei de *existență* şi *existent*. El spune adesea că termenul de *ființă* are atât sensul general, de „ființă în genere", cât şi pe cel de „ființă determinată". Or, vom vedea puțin mai jos că el nu ezită să încarce termenul de *existență* cu exact aceste două incriminate intensiuni.

[9] *Ibidem*, p. 268.

[10] *Op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 306. Cf. *Ibidem*, p. 122.

Alexius von Meinong), acest termen, spune el, semnifică tot ceea ce constituie obiect al gândirii, orice obiect, indiferent de natura lui (real, ireal, ideal, suprareal). În acest sens, „existență" semnifică *existența în genere*. În cel de-al doilea sens – cel preferat de Em. Meyerson, şi Martin Heidegger – termenul de „existență" ar desemna numai obiectele *reale*, fie ele materiale sau spirituale. În sfârşit, cel de-al treilea sens al acestui termen se referă doar la *existența pură*, nonempirică sau supraempirică. Dintre aceste trei sensuri, cel adoptat de Florian este cel dintâi, ca fiind „neutral" şi „lipsit de prejudecăți"[11]. Aşadar, sinonimi fiind, termenii de *existență* şi *realitate* împărtăşesc în opinia lui Florian două extensiuni diferite: ei se referă fie la *existența/realitatea în genere* fie la *realitatea/existența* restrânsă, determinată, *reală*[12].

Legătura dintre realitate/existență şi experiență este dată în viziunea lui Florian de faptul că experiența este criteriul realității/existenței. Fiind un raport de interacțiune între organele noastre de simț şi lucruri şi un raport de interacțiune între lucrurile însele, experiența poate defini atât realitatea în sine, cât şi realitatea pentru noi. Astfel, realitatea în sine se defineşte ca *tot ceea ce intră în sistemul de interacțiuni al Universului*, iar realitatea pentru noi reprezintă *tot ceea ce observăm şi experimentăm*[13]. Adoptând explicarea aristotelico-leibniziană a realității, Florian consideră că unitatea realității/existenței în sine nu este dată de faptul că ea derivă dintr-o substanță unică (aşa cum credeau Parmenide, Platon, Spinoza), ci din faptul că toate seriile cauzale converg într-un întreg unic[14].

Mircea Florian îşi prefațează teoria despre ***obiect*** cu o critică a ceea ce el numeşte *teoria imaginii*, o falsă teorie a cunoaşterii care a însoțit istoria gândirii pe tot parcursul ei. Întemeindu-se pe o înțelegere „materialistă" a sufletului, ea defineşte cunoştința ca pe o cópie sau ca pe un conținut al gândirii. Păcatul ei capital stă în faptul că ea duce la solipsism, deoarece vede ca fiind certe nu obiectele însele, ci numai conținuturile conştiinței. Florian combate teoria imaginii cu ajutorul următoarelor argumente: teoria imaginii încalcă flagrant principiul *entia non sunt multiplicanda* prin aceea că dublează inutil lumea reală cu o lume a cópiilor; ea nu poate explica existența relațiilor, acestea nefiind „imagini"; şi, mai ales, această teorie nu poate explica faptul cunoaşterii de sine, dedublarea subiect-obiect nefiind în acest caz posibilă[15].

Concepția lui Florian despre obiect în sensul integral al acestui termen se constituie cu precădere plecând de la imanentişti şi de la filosoful austriac

[11] Vezi *Recesivitatea*..., ed. cit., vol. I, p. 297 sqq.

[12] *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 65; *Cosmologia elenă*, ed. a II-a, Paideia, Bucureşti, ed. îngrijită şi note de Gh. Vlăduțescu, 1993, p. 75; Cf. *Recesivitatea*..., ed.cit., vol. I, p. 310.

[13] Vezi *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 69 şi 319.

[14] V. *Recesivitatea*..., ed.cit., vol. II, p. 436.

[15] Să notăm însă că, transformând cunoaşterea de sine în model al cunoaşterii, filosoful săvârşeşte el însuşi o eroare, aceea a „excepției regulă": din cazul cunoaşterii de sine el face regula explicării cunoaşterii în genere.

Alexius von Meinong, dar trecând în revistă întreaga istorie a conceptului, de la Aristotel la Kant şi Rehmke. Pentru a vedea ce înţeles dă el acestui concept, ar trebui să-i căutăm definiţia. Or, fiind un transcendental, este clar că acesta nu poate primi o definiţie standard (de tipul *gen proxim* plus *diferenţă specifică*). Tocmai de aceea, filosoful nostru recurge la câteva „definiţii-surogat". Prima dintre ele – cea mai simplă şi cea mai des întâlnită –, este acea prin raportarea termenului de obiect la termenii sinonimi, cei de *existenţă* şi *dat*. Astfel, obiectul ni se arată ca fiind totuna cu existenţa (ontologic) şi cu ceea ce este dat (gnoseologic). E adevărat că *datul* şi *existenţa* sunt definiţi, la rândul lor, prin sinonimie cu obiectul, ceea ce ne-ar putea îndreptăţi să-l învinuim pe filosof de faptul că recurge la definiţii circulare. Florian foloseşte însă şi o a doua modalitate de definire a obiectului, una aproape la fel de frecventă şi întrucâtva înrudită cu cea dintâi. Astfel, obiectul este definit ca fiind un *dedomen*, adică ceva *care este dat* (< δεδόμενον, participiul perfect pasiv al verbului grecesc δίδωμι = *a da*). În sfârşit, cea de-a treia modalitate de definire, cea mai proprie dintre toate, este aceea care recurge la descrierea calităţilor esenţiale ale obiectului. Astfel, obiectul este definit ca fiind „orice despre care vorbim" sau „orice este dat gândirii" spre a fi cunoscut (gândirea, inclusiv)[16]. Florian chiar subliniază: „prin obiect nu înţeleg, asemenea dogmaticilor, un obiect *real*, ci faptul, datul, materialul real sau nu, «stare internă» sau «lucru extern», fenomen sau lucru în sine"[17]. Deci, am putea spune că, pentru Florian, obiect este orice *quid* care *există* şi este *dat* spre a fi cunoscut. Dar definiţia cea mai completă şi mai complexă din cadrul celei de-a treia modalităţi, definiţia care exprimă cel mai bine concepţia gânditorului este aceea pe care o găsim în *Cunoaştere şi existenţă*, lucrare monografică pentru tema cunoaşterii şi a obiectului, unde obiectul este definit ca fiind „tot ceea ce este reprezentat, gândit, simţit, voit, trăit".[18]

Pentru o lămurire mai deplină a înţelesului termenului de *obiect* la Florian este necesară şi o analiză a clasificării pe care el o dă tipurilor de obiecte. De la *Ştiinţă şi raţionalism* la *Recesivitatea*..., el nu a fost prea consecvent în această privinţă, oferindu-ne pe această temă liste relativ diferite. Poate tocmai de aceea, comentatorii care au scris pe această temă înainte de editarea *Recesivităţii*... au vorbit de multe ori numai despre trei categorii de obiecte şi nu despre patru, cum stau de fapt lucrurile în realitate[19]. Astfel, în scrierile anterioare *Recesivităţii*...

---

[16] M. Florian, *Filosofie generală*..., ed. cit., p. 75; cf. Idem, *Logică şi epistemologie*, ed. cit., p. 169. În *Recesivitatea*..., vol. I, ed. cit., p. 300 sq., se afirmă expres şi sinonimia dintre *dat*, *experienţă*, *obiect* şi *existenţă*.

[17] M. Florian, *Ştiinţă şi raţionalism*, Socec, Bucureşti, 1926, p. 94.

[18] *Op. cit*., S. R. F., Bucureşti, 1939, p. 180. Definiţie păstrată şi mai târziu, în *Ce este cunoştinţa*, ed. cit., p. 15.

[19] N. Gogoneaţă, în *Orientarea materialistă în filosofie în perioada dintre cele două războaie mondiale*, din volumul colectiv, *Curente şi orientări în istoria filosofiei româneşti*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967, p. 158, enumeră trei categorii: *reale*, *ireale* şi *suprareale*, clasificare pe care o păstrează într-o formă uşor modificată şi în ***, *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Ed. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 340: *reale*, *nereale/fictive*, *neutrale/suprareale*. Aceeaşi interpretare o regăsim şi

găsim, pe de-o parte, lucrări în care Florian enumeră trei feluri de obiecte ale cunoaşterii: *reale*, *ireale* şi *suprareale* (cărora li se indică două specii: *fictive* şi *ideale*), sau: *reale*, *ireale* şi *ideale*/*suprareale*; iar pe de cealaltă parte, lucrări unde tipurile enumerate sunt patru: *reale*, *pure* (suprareale sau matematice), *ideale* şi *ireale*[20]. *Recesivitatea*... – opera finală în care clasificarea în discuţie este expusă mult mai clar şi mai complet decât în lucrările anterioare – este însă mai consecventă şi mai explicită pe tot parcursul ei în privinţa enumerării tipurilor de obiecte. De aceea, ea poate fi un bun reper pentru tranşarea acestei probleme. Aici ni se spune constant că obiectele sunt de patru tipuri: *reale*, *ireale* (fictive, mitice), *ideale* (valorile) şi *suprareale* (obiectele logico-matematice)[21].

Integrând discuţia despre obiect noii viziuni recesive, Florian opune acum *realul* dominant *nerealului* recesiv, care are ca „regiuni" *irealul*, *idealul* şi *suprarealul*. Realul este cel care deţine poziţia dominantă deoarece obiectele din sfera nonrealului sunt dependente ontologic şi cognitiv de real: fără ancorarea în real, ele n-ar avea fiinţă şi n-ar putea fi cunoscute. Dintre obiectele nereale, cele suprareale au valoarea cea mai mare, deoarece ele sunt cele care instituie structurarea şi ordinea la toate nivelurile existenţiale. Asta nu înseamnă că *suprarealul* ar fi supraordonat realului sau celorlalte tipuri de obiecte, ci el le este doar imanent. Tocmai din acest motiv, aici Florian preferă să le numească cel mai des ca obiecte *neutrale*, pentru a sublinia că ele sunt implicate la toate palierele ontologice. Suprarealul este legat şi de ireal (numerele iraţionale şi spaţiile neeuclidiene, de exemplu, sunt „regiuni" ale irealului explicate cu ajutorul matematicii), precum şi de ideal (gândirea logică produce o ordonare raţională a valorilor). Aşadar, în ciuda superiorităţii lui cognitive, suprarealul se arată recesiv nu numai faţă de real, ci şi faţă de ireal şi ideal. Căci numai dacă acestea există, poate să existe şi el. Situaţia „tragică" în care se găseşte suprarealul este produsă de faptul că el este doar general, fără a avea întruchipări individuale, iar generalul nu poate exista decât dimpreună cu individualul şi prin el[22].

Dacă comparăm acum toate aceste locuri şi operăm o reducere a variantelor la un numitor comun, putem spune că Florian deosebeşte următoarele tipuri de obiecte ale cunoaşterii: a) obiecte *reale*, care sunt de două feluri: *materiale*

---

la H. Wald, *Realitate şi limbaj*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 142 a cărui enumerare cuprinde tot obiectele *reale*, cele *ireale* şi *suprareale*. Gh. Al. Cazan, în *Fundamentul filosofiei la Mircea Florian*, ed. cit., p. 198, asimilează obiectele neutrale/suprareale cu cele ideale, rezultând tot trei categorii: *reale*, *fictive/nereale* şi *ideale/neutrale/ suprareale*. În *Istoria filosofiei româneşti*, ed. cit., 1984, p. 265, el ne prezintă însă altă listă: *reale*, *ideale* şi *suprareale*, păstrată şi în lucrarea *Mircea Florian şi Nae Ionescu*..., ed. cit., p. 143.

[20] Pentru primul caz, vezi *Curs de logică*, vol. III, ed. cit., p. 270 şi *Cunoaştere şi existenţă*, ed. cit., p. 180, iar pentru cel de-al doilea, *Curs de istoria filosofiei moderne*. *Introducere în filosofie*, vol. I, ed. cit., p. 341 şi *Filosofie generală*..., ed.cit., p. 110 sqq.

[21] *Op.cit*., ed. cit., vol. I, p. 293 sqq. La p. 300 sq., tipul obiectelor ideale este exemplificat şi cu imperativele, pe lângă valori, iar cele ireale mai sunt numite *fictive*/*imaginare* sau „ipoteticul pur".

[22] *Ibidem*, vol. I, p. 293 şi p. 302 sqq.

(corpurile de orice fel) şi *spirituale* (sufletele); b) obiecte *ireale/fictive/imaginare* (produsele imaginației: ființe mitologice, produse ale artei, ipoteticul de orice fel); c) obiecte *ideale/axiologice* (valorile şi imperativele); şi d) obiecte *suprareale/neutrale* (obiectele logico-matematice şi relațiile).

În ceea ce priveşte definirea termenului de ***dat***, filosoful român se limitează la folosirea unor formule lapidare de tipul: „începutul oricărei ştiințe (deci şi al filosofiei) este *datul*", sau, singurul „început" lipsit de prejudecăți al filosofiei este „avem obiecte de cunoscut, avem date" etc.[23] Textul în care filosoful analizează *in extenso* acest concept este studiul *Problema datului* din importanta sa culegere de studii intitulată *Reconstrucție filosofică*. Pentru o înțelegere mai profundă a conceptului în discuție afirmațiile din acest text pot fi confruntate, completate şi confirmate cu numeroase pasaje din alte opere ale filosofului.

El afirmă că pentru filosofie ar fi obligatoriu să recunoască problema datului ca pe o „problemă imperioasă", deoarece filosofia are de dezlegat această dilemă: gândirea poate transcende ceea ce îi este dat, ea producând elemente de noutate pe parcursul procesului de cunoaştere, ori ea are doar abilitatea de a clarifica datele mai puțin generale prin altele mai generale? Fireşte, varianta aleasă de Florian – filosof realist, antiidealist, care afirmă constant că gândirea nu poate depăşi sfera datului – nu poate fi decât cea de-a doua: „O gândire care se desfăşoară în *nedat* este un nonsens. [...] Orice gândire are un obiect şi orice obiect, chiar cel matematic, are un dat, un pregăsit."[24]

Pe scurt, termenul de *dat* semnifică pentru Florian tot ceea ce poate fi gândit şi exprimat. Altfel spus, *datul* reprezintă atât ceea ce este real, cât şi irealul, idealul sau suprarealul, întrucât toate aceste tipuri de existențe sau obiecte pot reprezenta obiect al gândirii şi al discursului. În acest context, filosoful afirmă că propoziția *ceea ce este dat este dat* reprezintă propoziția fundamentală a filosofiei tocmai pentru că ea este un truism, o axiomă sau o afirmație indemonstrabilă şi care nu necesită demonstrație. Adică are calitățile pe care le au în genere principiile logicii şi cele ale cunoaşterii. Plecând de la propoziția *datul este dat*, Florian crede că se poate realiza o adevărată „reconstrucție filosofică", o nouă filosofie, numită *filosofia datului*. El crede că consfințirea datului ca obiect al filosofiei ar produce două foloase deloc

[23] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., p. 99. Cf. şi p. 88. Sensul pe care Florian îl dă cel mai des *datului* este acela de „obiect de cunoaştere independent de subiectul cunoscător". El spune, astfel, în *Logică şi epistemologie*..., ed. cit., p. 168, că *datul* este suveran în cunoaştere, înțelegerea sau conceperea lui nefiind decât o *explicitare* a lui. *Ceea ce este dat* mai are sensul de „lumea ca atare" sau de „*ceva*", ca diferit de *nimic*. De aceea defineşte datul ca nedeterminat. Semantica termenului este şi mai complexă, aşa cum vom vedea pe parcurs. Vezi în acest sens şi Ion M. Popescu, *Existență şi cunoaştere în filosofia lui M. Florian*, în „Revista de filosofie", Tom 19, nr. 5, mai 1975, p.628, care spune că *datul ca dat* sau datul în sensul cel mai general are la Florian două sensuri fundamentale: unul ontologic, după care datul semnifică *existența în întregul* ei, existența în sine şi altul gnoseologic, de datul este înțeles ca *existența prin raport la subiect*.

[24] *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 89.

neglijabile: întâi, că *datul* este „lipsit de prejudecăți", iar apoi şi pe cale de consecință, el este total *nedeterminat* dar infinit *determinabil* [25].

Aşadar, din punct de vedere filosofic, datul nu se identifică nici doar cu existența materială, nici doar cu gândirea, dar nici nu trebuie opus acestora. Pentru filosofie datul şi existența în genere sunt principii absolute, fiindcă ele sunt nedemonstrabile şi nici nu necesită demonstrație, reprezentând fundamentul însuşi al filosofiei. Doar existența în sine sau datul pot să reprezinte principiul de sine suficient al filosofiei. „Filosofic, singurul «început» lipsit de prejudecăți e: «avem obiecte de cunoscut, avem date»"[26].

La primă analiză, pentru filosofie determinarea datului nu pare a prezenta nicio importanță, dar secundar chestiunea tipurilor de date (adică, reale, ireale etc.) trebuie pusă. Căci, în concepția lui Florian, chiar dacă la o primă vedere datul pare să constituie o neîndoielnică certitudine, deşi pare a avea doar un sens neutral, acceptabil şi inteligibil pentru oricine, el a fost înțeles de multe ori greşit înțeles. Faptul că filosofii au determinat în mod eronat înțelesurile datului ar explica, după Florian, multe dintre greşelile de interpretare acumulate pe parcursul istoriei filosofiei. Marea majoritate a filosofilor s-au cramponat de conotațiile de pasiv prezente în sensurile acestui termen. De aceea, el a fost redus în mod psihologist la ideea de simplu conținut pasiv, la sensul de „conținut de conştiință". Or, asta face necesară o clarificare prealabilă a termenului ca atare. Astfel, mai ales două lucruri sunt indispensabile: eliminarea „subînțelesurilor prejudițioase" ale termenului şi distingerea riguroasă între datul mijlocit şi cel nemijlocit. Au existat numeroşi gânditori, între care şi Schopenhauer, care au remarcat echivocul acestui termen, căci pare implicată ideea unei relații între un „dătător" şi un „primitor", ca şi cum datul ar fi, astfel, ceva primit de undeva, de la cineva. În acest scenariu, dătătorul ar fi lumea externă (materie sau spirit), primitorul ar fi conştiința individuală cunoscătoare, iar datele ar fi lucrurile. Or, în opinia lui Florian, termenul de dat trebuie înțeles în sensul cel mai general, ca *dat în genere*, ca semnificând orice obiect ce poate fi cunoscut. E necesar ca *datul* să aibă înțelesul cel mai larg posibil. Căci, dacă ar avea doar sensul de dat empiric, atunci datul s-ar limita doar la *real*, necuprinzând şi *irealul*, *idealul*, *suprarealul*. Or, înțelesul filosofic al datului nu poate fi decât unul de generalitate supremă, unul lipsit de orice predeterminare inițială, *datul în genere* [27].

Pe de altă parte, Florian admite că termenul propus de el nu este câtuşi de puțin lipsit de dificultăți. Unele dintre acestea sunt de natură lingvistică. Într-adevăr, noțiunea de *dat* implică, aşa cum am văzut deja, ideile de „dare",

[25] *Ibidem*, p. 66. Datul e „neutral" şi pentru că este ceva dincolo de spirit şi materie, cuprinzându-le pe amândouă, este un nume care cuprinde totul. Nu e numai materie sau numai spirit.

[26] *Ibidem*, p. 99.

[27] *Reconstrucție filosofică*, ed. cit., p. 93. Cf. *Logică şi epistemologie*..., ed. cit., p. 169.

„primire", „dătător", „primitor", fapt care implică o anume subiectivitate şi relativitate (dat *mie*, de către *cineva*). Dar Florian respinge ferm ideea că aceste sensuri ar putea fi admise într-o noţiune de *dat* filosofic clarificată. El afirmă că respectivul termen necesită doar o „curăţare" de sensurile parazitare adaugate din lipsă de abilitate analitică, arătându-se că el nu implică vreo relaţie între un *dătător* (lumea) şi un *primitor* (conştiinţa sau gândirea), că între ele nu încape o *separare spaţială*. Pe urmele lui Johannes Rehmke, Florian propune înlocuirea termenului de *existenţă* cu cel de *dat*, stabilindu-i ca sens filosofic pe acela de „prezenţă în genere care nu depinde de nimic". astfel, sensul lui nu mai implică nicio relaţie între „dătător" (obiectul) şi un „primitor" (subiectul)[28].

Un al doilea set de dificultăţi implicate de termenul în discuţie sunt cele de natură filosofică. Ce mai des întâlnită dintre ele este tendinţa de a reduce *datul în genere* la datul *real*, respectiv, la obiect. Or, Florian consideră că în ultimă instanţă subiectul însuşi este şi el un *dat*, un obiect ca orice alt obiect, ca orice lucru ce poate fi gândit şi exprimat. Tocmai din această cauză, pentru clarificarea noţiunii de *dat*, Florian recurge şi la noţiunile de *existenţă*, *obiect* şi *experienţă*, înţelese şi ele în sensul cel mai larg[29].

Teorii precum cea a imaginii ori cea kantiană apreciază că datul nu este reprezentat nici de lumea externă şi nici de conştiinţă, ci este ceva intermediar, ceva *între* acestea, datul fiind deci o *imagine* în conştiinţă a lumii externe, a lucrului în sine. Or, am văzut că pentru Florian *datul în genere* nu se identifică cu *datul real*, că nu tot ceea ce aparţine conştiinţei este şi real. Conştiinţei îi pot aparţine date reale cum ar fi percepţiile şi reprezentările, dar din faptul că ele *aparţin* conştiinţei nu se poate deduce automat că acestea şi constituie *conţinuturi* de conştiinţă. Percepţia unei stele aparţine conştiinţei, dar ea nu este un conţinut al acelei conştiinţe. Pentru că percepţia reprezintă *relaţia* dintre subiect şi obiect. Percepţiile sunt *ale* conştiinţei dar nu sunt *în* ea[30].

Confuzia dintre sensul restrâns, psihologic, al datului şi sensul general, filosofic, a generat atât echivocul dintre datul mijlocit şi cel nemijlocit, cât şi relativismul epistemologic din filosofia contemporană. Psihologismul suprapune datul nemijlocit cu percepţia şi pe cel mijlocit cu reprezentarea, ceea ce ar implica o falsă diferenţă de esenţă între percepţie şi reprezentare. Or, potrivit lui Florian, diferenţa dintre acestea este doar una de grad, percepţia şi reprezentarea fiind la fel de nemijlocite, cu diferenţa că prima premerge celei de-a doua. Deabia noţiunea este mijlocită, întrucât aceasta este construită, dedusă, de gândire din percepţie şi reprezentare. Psihologismul face eroare de a înţelege datul ca *dat mie*, sau, şi mai

[28] *Reconstrucţie filosofică*, ed. cit., p. 97. Vezi şi *Logică şi epistemologie*. *Logică generală*, ed. cit., p. 277.

[29] *Curs de filosofie generală*, ed. cit., p. 75.

[30] *Ibidem*, p. 73.

rău, ca *dat numai mie*. Iar întrucât, pentru el, tot ceea ce este dat este imanent conştiinţei, deci e dat nemijlocit, rezultă că tot ceea ce este dat ar fi, conform cu ecuaţia de mai sus, *dat nemijlocit numai mie*[31].

Datele mijlocite şi cele nemijlocite nu apar ca separate în sânul realităţii, astfel încât gândirea să trebuiască să opereze o „unificare" sau o „sintetizare" a lor, ci ele constituie o unitate. Ca atare, noţiunea de experienţă trebuie regândită, pentru a se arăta că experienţa nu presupune că gândirea ar recompune întregul realităţii plecând de la piese disparate pe care le-ar pune laolaltă în funcţie de anumite „forme" apriorice, imanente ei. În experienţă, generalul şi individulalul sunt date nemijlocit şi sunt în egală măsură sensibile şi empirice. Fiind obiect al unei „intuiţii" specifice, generalul nu poate exista fără individual, ci numai împreună cu el, întrucât generalul chiar aparţine individualului.[32]

În calitatea lui de „început" al filosofiei datul este important şi în măsura în care el constituie fundamentul întregii cunoaşteri, fundament care a fost identificat, de la presocratici încoace, cu *existenţa*. Primii filosofi greci dădeau şi ei întâietate ontologicului. Numai că, începând chiar cu ei, ontologicul începe să fie confundat cu Ideea, cu conceptul. Ca o consecinţă, spune Florian, „postulatul ontologic devine postulat raţionalist şi se iniţiază marele proces spiritual de strămutare a reflecţiei de la existenţă la conştiinţă"[33].

Vedem, aşadar, că toţi cei patru termeni trecuţi în revistă până acum – *existenţă*, *realitate*, *obiect* şi *dat* – sunt şi nişte termeni transcendentali, în sensul medieval al acestui cuvânt, adică în sensul că ei pot fi aplicaţi la toate cele care există şi stau în faţa minţii cunoscătoare pentru a fi cunoscute. Toţi patru ar prezenta avantajul că lucrurile de cunoscut sunt independente de mintea cunoscătoare, că ea nu le produce ci le are exact aşa cum sunt ele. *Ceva* este *existenţă* întrucât *este*; acelaşi *quid* este *realitate* întrucât are caracterul de *res*; este un *dat* întrucât, *fiind*, el poate fi şi cunoscut ca atare; este *obiect* întrucât orice este un dat clarificat, determinat, inconfundabil în raport cu alte date. În economia gândirii lui Mircea Florian, termenilor transcendentali de mai sus li se poate adăuga şi cel de *experienţă*, care, chiar dacă nu este perfect sinonim cu ei, are cel puţin o sferă comună cu aceştia, el referindu-se, ca şi ei, la tot ceea ce este, poate fi gândit, simţit şi exprimat.

Concepţia despre ***experienţă*** a lui Florian este o consecinţă a concepţiei sale despre obiect şi cunoaştere. Expunerea ei este precedată de o critică prealabilă a nominalismului şi realismului şi de o clarificare a raporturilor dintre individual şi

[31] *Ibidem*, p. 100 sqq.

[32] *Reconstrucţie filosofică*, ed.cit., p. 111 sq.

[33] M. Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, ed.cit., p. 40. *Logică şi epistemologie*. *Logică generală*, p. 72.

general.[34] Concepția despre experiență a filosofului nostru este una care afirmă o cooperare necesară între gândire şi simțuri şi presupune o extindere a noțiunii de experiență la scara unei *experiențe integrale*, ce cuprinde toate tipurile de obiecte. După Florian, experiența nu trebuie restrânsă, cum face pozitivismul, doar la experiența obiectelor reale externe, ci ea trebuie să cuprindă şi obiectele reale interne, precum şi pe cele ideale, suprareale şi chiar pe cele ireale, fiindcă toate au o obiectivitate specifică. Cu alte cuvinte, în opinia sa, trebuie să acceptăm nu numai experiența ştiințifică, ci şi una religioasă, estetică, morală etc., căci şi religia, arta sau morala prilejuiesc „trăirea" unui *ce* concret, compus din individual şi general, similar obiectului experienței în sens restrâns şi acceptat în mod curent.

Întemeiat pe o amplă analiză istorică a problemei experienței, Florian arată că din istoria filosofiei se degajă două soluții majore pentru această problemă: unii filosofi au propus separarea experienței de gândire, neputând explica modul în care acestea colaborează, în timp ce alții au teoretizat colaborarea dintre experiență şi gândire în scopul de a explica posibilitatea ştiinței. Ambele poziții sunt însă în greşeală, apreciază el, deoarece în ambele cazuri s-a insinuat că gândirea constituie o depăşire a experienței. Or, acest lucru nu ar fi posibil, întrucât gândirea nu constituie o depăşire a experienței, ci ea conlucrează cu aceasta în cadrul procesului de cunoaştere, prin faptul că gândirea aduce clarificări, explicitări şi efectuează o analiză critică a informațiilor livrate de experiență. Singurul aport al gândirii în raport cu experiența este dat de *sporul de luciditate* pe care gândirea îl aduce. Pe parcursul procesului experienței, gândirea nu adaugă nimic obiectului, ci doar scoate la iveală generalul, ea clarificând şi explicitând faptele particulare. Ca o concluzie a excursului său istoric, Florian afirmă că experiența senzorială constituie împreună cu gândirea o totalitate inseparabilă, o totalitate în cadrul căreia gândirea are un rol secundar şi recesiv în raport cu experiența, întrucât în lipsa experienței ea nu ar avea ce să clarifice şi expliciteze. Desigur, reciproc, nici experiența fără gândire nu ar putea constitui singură cunoaşterea. Gândirea aduce în procesul de cunoaştere generalul necesar, generalul fără de care experiența ar fi un simplu „haos de senzații" care ar avea ca obiect individualul. Or, experiența lucrează întotdeauna împreună cu gândirea, care asigură cunoaşterea generalului şi a relațiilor dintre lucruri. Reciproc, nici gândirea nu cunoaşte numai prin sine generalul şi relațiile, ci în şi prin experiență. Aşadar, în sensul ei deplin, experiența nu e posibilă fără gândire,

[34] Nominalismului şi realismului li se reproşează o înțelegere restrictivă a experienței ca experiență pur senzorială, „haotică", neorganizată de gândire. Or, după el, experiența nu e numai experiență a simțurilor, ci una în care simțurile şi rațiunea conlucrează; este experiență a individualului şi generalului, pentru că ele sunt date împreună, neputând exista separat. Prioritate ontologică are individualul, pentru că numai dacă există individualul poate exista şi generalul. Conceperea raportului dintre individual şi general de către Florian este una de dublă inspirație, aristotelică şi rehmkiană. Din perspectivă aristotelică, el susține apartenența generalului la individual, iar rehmkian individualul este înțeles ca un *unic*, ceva dat o singură dată, pe când generalul se repetă. Florian afirmă că individualul şi generalul sunt în simbioză, ele neputând exista separat.

iar aceasta nu reprezintă o „depăşire a experienţei", ci corelatul ei necesar. „Nicio gândire, oricât de îndrăzneaţă, nu depăşeşte experienţa luată în sensul cel mai cuprinzător şi singurul legitim. Experienţa este depăşită întotdeauna de o altă experienţă"[35].

Motivul pentru care experienţa a fost văzută de-a lungul istoriei filosofiei ca fiind incapabilă să ajungă singură în posesia adevărului este dat de faptul că ea a fost redusă în mod greşit la aspectele ei pur senzoriale. De aceea, de-a lungul întregii sale activităţi filosofice, M. Florian a considerat ca pe o mare miză filosofică personală necesitatea reformării noţiunii de *experienţă*. El vedea această reformă nu doar ca pe un simplu deziderat, ci ca fiind de acum posibilă, deoarece câmpul experienţei ştiinţifice contemporane însăşi – graţie instrumentelor din ce în ce mai performante la care ea recurge, instrumente ce permit accesul dincolo de posibilităţile limitate le simţurilor noastre – suferă o permanentă şi constantă extindere.

Florian vrea să demonstreze, împotriva dogmei nominaliste, două lucruri: întâi, faptul că în câmpul experienţei în genere intră deopotrivă individualul şi generalul, iar apoi că experienţa nu se limitează numai la real, ci ea cuprinde toate planurile posibile ale existenţei: *idealul*, *suprarealul* şi *irealul*. Experienţa, spune el, trebuie să fie una deschisă spre tot ceea ce poate fi cunoscut. Ea trebuie să fie *deschisă* suprarealului matematic, pentru că tot ceea ce este dat în experienţă este numărabil sau măsurabil; ea trebuie, de asemenea, să se deschidă planului ideal, căci valorile apar în experienţă legate de „bunuri" (opere de artă, credinţe, acţiuni morale şi juridice etc.); ea trebuie, în sfârşit, să fie deschisă chiar şi irealului, pentru că în cercetarea ştiinţifică se lucrează cu ipoteze fictive, care abia apoi sunt confirmate sau infirmate de realitate. Numai aşa, extinsă dincolo de planul îngust al realului, poate deveni experienţa ceea ce trebuie să fie: punct de plecare lipsit de orice pre-judecăţi şi pre-supoziţii în construcţia filosofică. Adică, să plece de la *datul ca atare*, de la datul în sensul cel mai larg cu putinţă[36].

Ca o consecinţă, Mircea Florian afirmă că, pe lângă sensul deja acceptat de către filosofi şi oamenii de ştiinţă, ba chiar şi de către limbajul comun, noţiunea de experienţă ar trebui extinsă astfel încât să fie evident că experienţa morală, cea religioasă, ori cea estetică sau poetică, au virtuţi cognitive comparabile cu cele ale experienţei ştiinţifice. De altfel el chiar salută faptul că gândirea contemporană a recunoscut din ce în ce mai mult o extindere a domeniului experienţei dincolo de planul îngust şi cotidian al realului. Tot mai mulţi filosofi, spune el, identifică specii de experienţă „dezlegate" de real. Astfel, W. James a vorbit despre o *experienţă*

[35] *Cunoaştere şi existenţă*, ed. cit., p. 12. Cf. *Recesivitatea*..., ed.cit., vol. I, p. 249 sqq. Florian consideră *Recesivitatea*..., în întreagul ei, ca având drept axă „reforma noţiunii de experienţă", la fel ca şi *Reconstrucţia*.

[36] M. Florian, *Filosofie generală*..., ed. cit., p. 113, sqq. Cf. *Metafizică şi artă*, ed. a II-a, Echinox, Cluj, 1992, ed. îngrij. şi postfeţe de Ion Ianoşi şi Ilie Pârvu., p. 37.

religioasă, Fr. Rauch a încetățenit conceptul de *experiență morală*, Husserl vorbea despre o experiență *intuitivă*, iar Bergson l-a impus pe cel de *experiență metafizică*. Florian vorbeşte şi el în repetate rânduri, pe lângă cele pe care le-am văzut la filosofii amintiți, despre o experiență *poetică/artistică* [37]. În lucrarea *Metafizică şi artă*, de exemplu, experiența estetică este definită ca o experiență specifică fundată pe contemplație şi având ca obiect frumosul artistic şi pe cel natural. Specificul ei este dat de îmbinarea realului cu irealul.[38] Apoi, în *Misticism şi credință*, analizând cele două fenomene religioase majore, *mistica şi credința*, deosebeşte experiența mistică de experiența ştiințifică arătând că, în timp ce experiența de tip ştiințific este cunoaştere, cea de tip mistic este o *trăire* şi ține de *funcția de creație*, nu de cea de cunoaştere.[39] Experiența mistică nu poate fi cunoaştere pentru că ea semnifică o contopire a subiectului uman cu obiectul său divin. Or, cunoştința nu e o contopire. Celălalt fenomen religios fundamental, credința, are însă o mai strânsă legătură cu experiența şi cunoaşterea în genere, întrucât credința nu are numai un înțeles religios, întemeiat pe factori emoționali şi volitivi, ci implică şi factori intelectuali sau teoretici.

Aşadar, pentru Mircea Florian, experiența reprezintă un adevărat „principiu de reconstrucție filosofică", *Fundamentul* pe care vrea să îşi dureze concepția filosofică personală. Ea este o *experiență integrală*, care cuprinde toate tipurile de obiecte. Pentru el, experiența şi câmpul cunoaşterii în întregul ei având o extensiune comună, punctul de plecare al filosofiei nu poate fi altul decât experiența, un punct necesar de plecare şi nu unul opțional[40].

*

Să raportăm acum termenii transcendentali pe care îi pune în joc Mircea Florian la teoria categorială ce se degajă din istoria filosofiei. Potrivit unei atari teorii, categoriile/predicamentele şi predicabilele sunt predicatele cele mai generale din punct de vedere logic şi ontologic, cu diferența că, în timp ce predicamentele vizează *actul* predicației, predicabilele privesc *modul* în care predicatul se poate referi la subiect. Față cu acestea, transcendentalii reprezintă acei termeni care transcend categoriile şi predicabilele, care transcend, în ultimă instanță, orice mod de ființare şi de cunoaştere; adică, reprezintă acei termeni față de care nu pot fi gândiți alții mai generali, *summa summarum genera*, dacă se poate spune aşa. Astfel, *ființă*/*existență*[41] denumesc faptul de a fi/exista al unui lucru şi al tuturor lucrurilor luate la un loc. Aşadar, ei se afirmă despre toate lucrurile, denumind calitatea de a fi a tot ceea ce este. Înțeleşi în sensul lor cel mai general aceşti

[37] *Filosofie generală*, ed. cit., p. 131. Cf. *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 205.
[38] *Op.cit*., p. 163; cf. *Ibidem*, p. 188.
[39] Idem, *Misticism şi credință*, Bucureşti, Fundațiile Regale pentru literatură şi artă, 1946, p.52. Cf. *Ibidem*, p.128 sq.
[40] *Ibidem*, ed. cit., p. 36. Cf. *Reconstrucție filosofică*, ed.cit., p. 173 şi 337.
[41] Trecem acum peste distincția, legitimă, dintre *ființă* şi *existență*.

termeni nu permit un gen superior lor, dovadă stând faptul că ei nu mai pot fi definiți prin gen proxim şi diferență specifică. Termenul de *realitate*, în sensul lui cel mai general, se referă la tot ceea ce ființează, la ansamblul ființărilor, denumind tot ceea ce poate fi numit *lucru* sau *ceva*[42]. Termenul de *lucru* însuşi (< lat. *res*) este solidar semantic cu cel precedent, câtă vreme el denumeşte, luat iarăşi în sensul cel mai general posibil, tot ceea ce face obiect al gândirii, fie el real, imaginar ori ideal. Apoi, prin termenul de *obiect* se denumeşte îndeobşte calitatea oricărui lucru/ceva etc. de a fi opozabile subiectului cunoscător, de a fi cognoscibile. Dar şi subiectul însuşi este în ultimă instanță şi obiect, câtă vreme poate constitui nu doar agentul ci şi pacientul cunoaşterii. În sfârşit, termenul de *ceva*, oricât de neutru, umil şi nefilosofic în aparență, poate şi el primi statutul de transcendental, câtă vreme poate sta pentru orice poate fi gândit şi numit.

Dacă aceşti termeni propuşi ca termeni transcendentali de către Florian satisfac cerința de maximă generalitate, alții trei sunt mai problematici, ridicând dificultăți. Astfel, fenomen poate fi socotit ca un transcendental numai dacă nu este înțeles în sensul lui limitat, cel prin opoziție cu nomen, ci în sensul lui cel mai larg, acela de tot ceea ce ni se arată, indiferent de planul de realitate (real, ireal etc.), tot ceea ce ne stă înainte pentru a fi cunoscut. Termenul de dat este şi mai problematic, atâta vreme cât, în sensul lui cel mai pur filosofic, el denumeşte ceea ce este nemijlocit în conştiință, ceea ce este evident prin sine, fără a fi rezultatul unei elaborări prealabile, „fără prejudecăți". Or, Florian vorbeşte despre date nemijlocite şi date mijlocite, prima expresie fiind deci un pleonasm, iar a doua o contradictio in adjecto. Tot problematic, dintre termenii transcendentali propuşi de Florian, este cel de multiplu, termen socotit de el – din dorința de a fi consecvent cu realismul său recesiv – ca fiind preeminent şi dominant în raport cu unul. Or, numeric, logic, ontologic şi metafizic unul/unitatea joacă rolul de principiu şi stă înaintea multiplului, îl transcende, ca o condiție de posibilitate a acestuia.

[42] Sigur, în sens restrâns, sens impus incorect de modernitate, *realitatea* ar denumi doar *ansamblul lucrurilor materiale*, *lumea exterioară*/*externă* în raport cu gândirea omului.

CONCEPTUL DE IMAGINAR VIZUAL LA DOSTOIEVSKI[1]

IONUȚ ANASTASIU

1. Repere critice ale receptării lui Dostoievski

Opera literară a lui Dostoievski a suscitat numeroase interpretări. Privită din diferite unghiuri, citită şi recitită de pe poziții diferite, adesea divergente, creația dostoievskiană s-a îmbogățit în fiecare an cu numeroase analize şi comentarii, ei i s-a adăugat, pe măsura trecerii timpului, o altă creație de proporții amețitoare: monografii, lucrări de exegeză, studii specializate etc. Şirul nenumărat de comentarii ale vieții şi operei lui Dostoievski demonstrează că o autentică operă de artă este deschisă întotdeauna unor noi interpretări, unor continue reluări şi recitiri minuțioase. Niciodată o analiză, indiferent de maniera strălucită în care a fost făcută, nu epuizează bogăția şi varietatea unui text fundamental.

Încă de la apariție, romanele pe care scriitorul le-a publicat au trezit reacții vii în rândul criticilor. Faimosul critic literar democrat rus Belinski a citit cu o emoție copleşitoare romanul de debut al lui Dostoievski, *Oameni sărmani*, şi a văzut în acesta un veritabil urmaş al lui Gogol. De altfel, debutul literar al lui Dostoievski a fost triumfal nu atât în conştiința cititorilor de rând, care au manifestat destule rezerve față de stilul relativ straniu al scriitorului, ci mai ales în rândul intelectualității ruse, care l-a primit cu bucurie pe tânărul autor. Aceştia au recunoscut într-însul un talent excepțional şi o inteligență sclipitoare, romancierul ce urma să continue linia lui Puşkin, Gogol şi Lermontov. Mulți ani mai târziu, în 1877, Dostoievski îşi amintea cu emoție de momentul debutului său; la îndemnul lui D.V. Grigorovici, pe atunci el însuşi un necunoscut, ce nu publicase decât un „*articolaş*", Dostoievski i-a dus manuscrisul *Oamenilor sărmani* lui Nekrasov spre a-l publica în revista *Almanah petersburghez*. Intimidat de întâlnirea cu acesta din urmă, tânărul Dostoievski a plecat repede şi s-a dus la un prieten, unde au citit împreună, toată noaptea, pentru a nu şti câta oară, *Suflete moarte.* Pe vremea aceea, îşi aminteşte scriitorul cu nostalgie, „tineretul avea obiceiul ăsta; se adunau doi sau trei şi spuneau: «Ce-ar fi, domnilor, să citim din Gogol!». Se puneau pe citit şi se întâmpla s-o țină aşa noaptea întreagă. Foarte, foarte mulți tineri erau pe

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti.

atunci parcă pătrunşi de o idee şi aşteptau ceva”[2]. În doar câteva fraze, Dostoievski ne atrage atenția asupra influenței colosale a lui Gogol în rândul tinerimii ruse, care se săturase de mediocritatea scriitorilor ruşi din acea vreme. Gogol a fost receptat ca un profet, ca un adevărat țar spiritual al Rusiei. El a sădit în sufletele tinerilor o năzuință teribilă de a se despovăra de un trecut şi de o tradiție încorsetată în prejudecăți, de a fi deschişi unui drum complet nou. Dostoievski se întoarce acasă către dimineață, când noaptea albă, petersburgheză era gata să se risipească. Deşi era obosit, nu s-a culcat, ci s-a aşezat la fereastră şi a privit cerul. Deodată la uşă se aud bătăi puternice şi în cameră intră Grigorovici şi Nekrasov. Amândoi erau entuziasmați şi cu lacrimi în ochi: citiseră toată noaptea romanul şi rămăseseră ca fulgerați. „*A apărut un nou Gogol*”, i-a strigat Nekrasov lui Belinski, în aceeaşi zi când i-a predat manuscrisul. Belinski a fost, la rându-i, impresionat în mod plăcut de talentul literar al autorului *Oamenilor sărmani*.

Întâlnirea dintre marele critic şi tânărul scriitor de douăzeci şi unu de ani a fost fulminantă. Văzându-l, Belinski a rostit solemn: „Ai atins fondul lucrurilor, ai arătat esențialul dintr-o dată. Noi, publiciştii şi criticii, doar analizăm, încercăm să explicăm asta în cuvinte, pe când dumneata, ca artist, dintr-o trăsătură de condei, arăți într-o imagine esențialul, ca să poată fi pipăit cu degetele, pentru ca şi cititorul cel mai neavizat să înțeleagă totul imediat! Iată secretul artisticității, iată adevărul în artă! Iată serviciul pe care artistul îl aduce adevărului! Adevărul ți s-a dezvăluit şi vestit ca unui artist, l-ai primit ca pe un dar. Aşa că, prețuieşte-ți darul, rămâne-i fidel, şi vei fi un mare scriitor!”[3].

Dostoievski mărturiseşte: „Am plecat de la el extaziat”. El a simțit că a fost un moment solemn, o clipă unică în viață, încărcată de speranțe, dar şi de temeri ca nu cumva să-i dezamăgească pe cei care se arătaseră atât de entuziasmați de primul său roman. Scena se încheie cu o confesiune a lui Dostoievski din chiar momentul când scria acele rânduri: „Toate astea le-am gândit atunci, clipa aceea mi-o amintesc cu o claritate perfectă. Şi după aceea nu am putut s-o uit niciodată. A fost clipa cea mai sublimă din viața mea. La ocnă, aducându-mi-o aminte, îmi întăream spiritul. Şi acum încă mi-o amintesc de fiecare dată cu încântare. Şi iată, după treizeci de ani, mi-am amintit iarăşi această clipă şi parcă am retrăit-o de curând, stând la capătul suferindului Nekrasov”[4]. Am descris această scenă a debutului literar în amănunțime nu numai pentru importanța excepțională în cadrul biografiei scriitorului, ci şi pentru că aici apar câteva elemente cheie ale personalității artistice a lui Dostoievski. Noaptea albă, petersburgheză, entuziasmul nestăvilit al unor

[2] F. M. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*, vol. 2, trad. rom. Adriana Nicoară, Marina Vraciu, Leonte Ivanov şi Emil Iordache, Iaşi, Editura Polirom, 1998, pp. 292-293.

[3] *Ibid*., pp. 294-295.

[4] *Ibid*. pp. 295.

oameni de altfel rezervaţi şi chiar suspicioşi precum Nekrasov, momentul Gogol şi aşteptările febrile ale tinerilor din anii ’50 ai secolului trecut, clarviziunile lui Belinski, dar şi înţelenirea lui în credinţa restrictivă despre rolul artei ca oglindire a adevărului, în fine, ecoul îndepărtat al acelui moment fericit pe care Dostoievski l-a purtat mai departe în sine întreaga-i viaţă; toate acestea sunt elemente care au contribuit din plin la dezvoltarea spirituală a lui Dostoievski, care i-au conturat personalitatea.

Mai departe, vom încerca să vedem cum a fost receptată opera dostoievskiană de doi dintre cei mai importanţi şi mai influenţi critici ai acesteia, perspectivele acestora asupra lui Dostoievski neavând, în mod aparent, multe puncte de contact.

2. Nikolai Berdiaev şi destinul metafizic al omului

Traiectoria spirituală a lui Berdiaev a fost strâns legată de creaţia dostoievskiană. Berdiaev a resimţit profund latura religioasă, mistică, metafizică a lui Dostoievski şi s-a aplecat cu precădere asupra acestui conţinut ideatic. În plus, el a văzut în opera dostoievskiană o descriere fidelă a felului specific de a fi al rusului, „*sufletul rus*”, dar şi al omului în genere. De aceea, Berdiaev nu a încetat să vorbească despre antropologia lui Dostoievski, despre modul tulburător în care scriitorul a descris condiţia umană.

Berdiaev i-a dedicat scriitorului o lucrare ce a fost tradusă în limba română cu titlul oarecum ambiguu *Filosofia lui Dostoievski*, care avea să fie un reper esenţial pentru majoritatea cititorilor interesaţi de opera prozatorului rus. Cu stilul său direct şi exploziv, Berdiaev ne mărturiseşte că nu-l interesează critica literară, dar nici psihologia referitoare la Dostoievski. Preocupările lui vizează ”*pneumatologia*”, adică spiritul activ, plin de vitalitate care animă lumea dostoievskiană. În faţa ochilor lui Berdiaev apare o lume dinamică, vulcanică, în care se succed prefaceri şi metamorfoze rapide, miraculoase. „Totul este incendiar, dinamic, totul este în mişcare, în contradicţie şi luptă. Ideile sale nu sunt categorii îngheţate, statice, ci torente pârjolitoare. Toate sunt legate de destinul omului, de destinul lumii şi al lui Dumnezeu. Ideile determină destinul, ele sunt adânc ontologice, existenţiale, energetice şi dinamice. În idee este concentrată şi ascunsă energia distrugătoare a dinamitei, iar Dostoievski arată cum exploziile ideilor distrug şi aduc moartea. Totodată, în idee este concentrată şi ascunsă energia regeneratoare şi izbăvitoare”[5]. Ideile lui Dostoievski sunt fundamental diferite de tărâmul ideilor lui Platon. O mişcare perpetuă le împinge mereu la transformări radicale. În fiecare idee lucrează un principiu activ de dezvoltare, dar nu într-un

[5] N. Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. rom. Radu Părpăuţă, Iaşi, Editura Institutul European, 1992, pp. 7-8.

mod liniştit, cuprins parcă de amorţeală şi de somn precum la Platon, ci într-o manieră uneori violentă şi brutală. Să nu uităm că tocmai din această direcţie vine şi unul dintre reproşurile lui Aristotel la adresa platonicienilor, şi anume, lipsa unei explicaţii coerente privind cauza mişcării. Cauza mişcării rezidă tocmai în dinamismul interior al spiritului, în eterna precipitare interioară care-l dizlocă întotdeauna de oriunde s-ar înrădăcina.

Pe de altă parte, talentul extraordinar al lui Dostoievski s-a orientat cu precădere spre surprinderea caracteristicilor esenţiale ale rusului. A-l înţelege până la capăt pe Dostoievski înseamnă a înţelege ceva esenţial din structura sufletului rus, deci a te apropia de dezlegarea tainei Rusiei. „Ruşii îşi exprimă cel mai bine trăsăturile atunci când sunt apocaliptici sau nihilişti. Asta înseamnă că ei nu pot să viețuiască într-o medie a vieții spirituale, într-o medie a culturii. Spiritul lor tinde spre extrem, spre limită”[6]. Iar ceea ce-i este specific rusului este tocmai lupta lăuntrică dintre două principii antinomice, amestecul nediferenţiat şi zbaterea disperată între două realităţi divergente. Niciodată rusul nu se poate calma, nu-şi poate stăvili clocotul ce-i animă spiritul; de aceea, poporul rus se arată fundamental diferit în raport cu majoritatea celorlalte popoare, care şi-au regăsit calmul şi liniştea interioară, care şi-au stăvilit pasiunile haotice/elementare.

Berdiaev nu ezită să catalogheze scrierile lui Dostoievski ca fiind adevărate *tragedii* şi aceasta deoarece în ele este cuprinsă sfâşierea lăuntrică a spiritului constrâns să fie fragmentar, „să se dezvăluie doar în diferite unghiuri, în diferite momente ale traseului său”. Instabilitatea spiritului uman dă naştere la o adevărată ruptură, la o regenerare a trecutului. El nu mai poate fi surprins în momentele sale de armonie, ci tocmai într-o stare de obscuritate, când este subjugat demonului său şi fiinţa lăuntrică i s-a dezmembrat. Sufletul rus nu-şi va mai putea regăsi nicicând chipul frumos de altădată, nu va redobândi numeroasele ipostaze pe care le-a abandonat de-a lungul anevoioasei şi fulgerătoarei transformări spirituale. El se află pe un drum veşnic, nici o etapă nu coincide cu alta, nimic nu mai arată aşa cum a fost cândva. Fără răgaz, necontenit, rusul leapădă în urmă măşti devenite desuete în drumul său spre autenticitate. Dar astfel, el îşi pierde complet echilibrul, se fărâmă în bucăţi de fiecare dată şi este prins într-un clocot care-l târăşte neîncetat după sine.

Pe nivelul următor de analiză însă, Berdiaev nu se sfieşte să pună semnul egalităţii între toate aceste caracteristici pline de vitalitate şi de dinamism ale *sufletului rus* şi Dostoievski însuşi. Afirmaţiei lui Berdiaev conform căreia romanele lui Dostoievski constituie o serie unică de dezvăluiri ale autorului, întotdeauna în spatele personajelor, experienţelor lor, putând fi intuită personalitatea scriitorului cu transformările sale multiple, nu i se poate reproşa doar

[6] *Ibid*. p. 10, cap. VII *Rusia*, pp. 104-123.

faptul că este o simplă exagerare, ci conține și o eroare internă, de natură logică. „El [Dostoievski] nu tăinuieşte nimic şi de aceea a reuşit să facă descoperiri uimitoare despre om. Prin destinul eroilor îşi povesteşte propriul destin, prin îndoielile lor – propriile îndoieli, prin dedublările lor – dedublările sale, prin experiența criminală – tainicele crime ale propriului spirit”[7]. Iar mai departe, Berdiaev afirmă că „particularitatea geniului său constă în faptul că a reuşit să se confeseze profund despre destinul propriu, care este totodată şi destinul universal al omului”[8]. În acest caz, opera lui Dostoievski devine un imens monolog, ce presupune reducerea şi, la rigoare, chiar anularea diversității sale. Este destul de îndoielnică afirmația că valoarea operei lui Dostoievski stă în faptul că *destinul propriu al autorului* se contopeşte cu *destinul universal al omului* şi aceasta din două motive principale; în primul rând, oricine se poate îndoi de valabilitatea acestei identificări, ce nu poate fi probată în niciun fel – ne întrebăm cum ar putea vreodată cineva să demonstreze că destinul lui Dostoievki este însuşi destinul universal al omului? – ; în al doilea rând, putem afirma totuşi ceva care poate fi demonstrat fără mari dificultăți şi anume că niciunul dintre eroii creați de Dostoievski nu se identifică pe-de-a-ntregul cu creatorul lui, nu este Dostoievski însuşi. Analiza operată de Berdiaev ignoră, pe această cale, pluralitatea de caractere care apar în creația lui Dostoievski; este lăsată complet deoparte capacitatea exemplară a lui Dostoievski de a urmări şi a vedea varietatea de manifestări a diferiților oameni. Mai degrabă, scriitorul rus a preferat să asculte vocile altora şi să le integreze în creația sa, decât să monologheze la nesfârşit cu sine însuşi. Berdiaev uită capacitatea uimitoare, unică a lui Dostoievski de a intra în dialog cu alții, de a polemiza cu aceştia, de a-i ironiza adesea, de a face loc unei diversități cât mai mari pe scena romanelor sale. Este mult mai plauzibilă o lume dostoievskiană plină de ființe diverse, dedublate, întotdeauna diferite, decât o sumedenie de imagini, de oglindiri ale aceluiaşi chip. Dostoievski a căutat continuu pluralitatea de ființe şi nu doar răsfrângerile diverse ale unei unice făpturi – fie aceasta şi o metaforă a *destinului universal al omului*.

De fapt, Dostoievski s-a izbit încă de la început de acest tip de receptare din partea cititorilor săi, care-l identificau imediat pe autor cu Makar Devuşkin, eroul *Oamenilor sărmani*. Într-o scrisoare din 1 februarie 1846, el îi mărturiseşte fratelui său, Mihail: „S-au obişnuit să vadă peste tot mutra autorului, dar eu nu le-am arătat-o pe a mea. Ei nu sunt în stare să-şi dea seama că vorbeşte el şi nu eu, şi că Devuşkin nici nu poate să vorbească altfel. Se susține că romanul este prolix, când, de fapt, nu se află în el nici un cuvânt de prisos”[9].

[7] *Ibid.* p. 19.
[8] *Ibid*. p. 20.
[9] Citat în A. Kovacs, *Poetica lui Dostoievski*, Bucureşti, Editura Univers, 1987, p. 47.

Cu alte cuvinte**, Dostoievski însuşi demontează această obsesie a cititorilor săi de a identifica eroul literar cu autorul său**; explicația pe care eu o găsesc acestui fapt stă în însuşi stilul dostoievskian, ce are o asemenea forță şi putere de penetrare în imaginația/sensibilitatea cititorului încât dă impresia că tot ceea ce se relatează acolo este adevărat, este o consecință a trăirilor intime ale autorului – iar din acest punct de vedere, un număr infim de scriitori din întreaga istorie a literaturii universale reuşeşte să rivalizeze cu Dostoievski. Mai degrabă, putem afirma că el a încercat mereu să intre în sufletul altuia şi să întrevadă ceea ce stătea ascuns în spatele măştii, de aceea romanele sale sunt bântuite de o sumedenie de caractere, legate între ele, dar totuşi puternic individualizate. Tocmai această trăsătură specială a poeticii dostoievskiene a fost analizată de un alt cercetător al operei marelui rus, Mihail Bahtin.

3. Despre polifonia poeticii dostoievskiene

În cartea sa devenită celebră, *Problemele poeticii lui Dostoievski*, criticul rus Mihail Bahtin propune teza polifoniei creației dostoievskiene. „*Dostoievski este creatorul romanului polifonic"*[10]. Cu alte cuvinte, Bahtin recurge la un termen utilizat în teoria muzicală pentru a descrie caracteristicile esențiale ale poeticii scriitorului rus. Acest lucru vrea să însemne că structura fiecărui roman al lui Dostoievski este construită după un model pluralist, în cadrul lui intersectându-se o multitudine de personaje, ce se ciocnesc permanent între ele. „Pluralitatea vocilor şi conştiințelor autonome şi necontopite, autentica polifonie a vocilor cu valoare plenară constituie într-adevăr principala particularitate a romanelor lui Dostoievski"[11]. Prin urmare, arhitectonica dostoievskiană este alcătuită dintr-o multitudine de caractere, care se dezvăluie doar în momentul întâlnirii în dialog cu un alt caracter, cu o altă ființă. Chiar şi atunci când personajul se retrage în sine şi reflectează asupra propriului eu, el nu monologhează, ci vocea sa interioară este dublată de o altă voce, venită din străfunduri, cu care intră într-o relație extrem de complexă.

Într-un anumit sens, nu se poate vorbi de un univers dostoievskian, ci de o multitudine de universuri care dialoghează, care se întrepătrund. Ca o consecință firească a acestei stări de fapt, apare o situație cu totul nouă în istoria literaturii: autonomia eroilor dostoievskieni, care nu mai depind acum de conştiința transcendentă a naratorului, ci sunt integrați exclusiv universului lor intim, lumii şi preocupărilor proprii. Odată cu Dostoievski se ajunge la o schimbare fundamentală/radicală a poeticii occidentale; de aceea, el poate fi numit fondatorul

[10] M. Bahtin, *Problemele poeticii lui Dostoievski*, trad. rom. S. Recevschi, Bucureşti, Editura Univers, 1970, p. 9.
[11] *Ibid*. pp. 8-9.

unei noi maniere de a face şi de a concepe structura şi rostul literaturii. Într-un fel sau altul, fiecare personaj dintr-un roman de factură clasică era dependent de modul în care naratorul îl zugrăvea cititorilor, toate caracteristicile sale particulare erau mediate de un mijlocitor, care îl reda mai întotdeauna într-o lumină deformantă/deformatoare. Această perspectivă este abandonată de Dostoievski, care „la fel cu Prometeul lui Goethe, nu creează sclavi muți (cum face Zeus), ci oameni liberi, capabili să stea alături de creatorul lor, să-l contrazică şi chiar să i se pună împotrivă”[13]. Mai departe, „în operele lui nu evoluează o multitudine de caractere şi destine, trăind în acelaşi univers obiectiv şi trecute prin filtrul aceleiaşi conştiințe scriitoriceşti; nu, întru închegarea unitară a unui eveniment, aici se îmbină, fără a se contopi, o pluralitate de conştiințe egale în drepturi, cu universurile lor”[12].

Această autonomie a eroului despre care am vorbit este sugerată şi de faptul că întreaga arhitectonică teoretică şi conceptuală, metafizica dezvoltată de un personaj nu pot fi despărțite de substanța intimă a acestuia, de caracterul şi trăirile sale. Ideile sale sunt generate de propria sa personalitate, ele provin exact din zona cea mai profundă a eului, din natura sa specială. „Lumea lui Dostoievski este profund personalistă: fiecare gând este receptat şi redat ca o poziție a unei personalități (...) Ideea introdusă într-un eveniment devine ea însăşi evenimențială şi dobândeşte acel caracter aparte de «idee sentiment», «idee forță», care creează originalitatea unică a «ideii» din lumea artei dostoievskiene”[13]. Se dovedeşte astfel ineficace şi inadecvată tentativa de a reuni metafizica tuturor caracterelor dostoievskiene într-un monolit, fie şi prin recursul disperat, ca o ultimă soluție, la dialectică.

Mai degrabă, păstrarea caracterelor proprii ale personajelor, surprinderea lor ca ființe individuale şi necontopite într-un sistem unic este calea potrivită de a înțelege specificul poeticii dostoievskiene. Fără a fi unica soluție în acest caz, dar care se prezintă totuşi ca fiind modalitatea cea mai adecvată de a surprinde în mod autentic universul dostoievskian, această manieră de a analiza opera lui Dostoievski va fi, de altfel, cea pe care o vom utiliza în ceea ce urmează. Nu degeaba am insistat asupra concepției lui Dostoievski despre erou întrucât autonomia interioară a acestuia, libertatea lui de a acționa nestingherit de un narator care-l împresoară din toate părțile, va da naştere unei adevărate revoluții epice.

Eroul creat de Dostoievski va refuza neîncetat să fie un simplu figurant, o marionetă oarecare aflată în slujba unui autor atotcunoscător, chiar şi atunci când este plasat sub semnul unei idei dominante. El nu apare ca o

[12] *Ibid*. p. 8.
[13] *Ibid*. p. 9.

reflectare a unei idei *în sine*, ca o proiecție indiferentă a unei idei, oricare ar fi aceasta; în realitate, lucrurile stau exact pe dos. Ideea este o urmare a frământărilor, căutărilor şi experienţelor eroului; ea presupune tocmai un efort asiduu din partea acestuia de a-şi scoate la iveală fiinţa ascunsă, da a se cunoaşte pe sine. Departe de a fi doar o unealtă necesară exprimării unei idei, pentru ca aceasta să ajungă la lumină, eroul dostoievskian este integrat complet în ideea sa; eroul şi ideea se întăresc reciproc şi se alimentează de la o sursă unică, însăşi fiinţa eroului.

Dar această întrepătrundere intimă a eroului şi a discursului său teoretic, ce este izvorât din însăşi fiinţa sa, nu se blochează într-un sofism brut. Personajele dostoievskiene se caută concomitent, doresc să stabilească un contact cu ceilalţi. Căci rusul este un împătimit de dialog, lui îi place să vorbească, uneori chiar cu riscul de a deveni într-atât de agasant încât dialogul se transformă într-o pălăvrăgeală sterilă, să se apropie de oameni şi să-şi regenereze fiinţa prin acest contact nemijlocit cu ceilalţi. Numai prin dialog rusul se deschide şi primeşte în sine ceea ce are celălalt mai de preţ, numai astfel bogăţia lăuntrurilor sale este dezvelită cu adevărat. „La Dostoievski conştiinţa nu se limitează niciodată la propria ei existenţă, ci întreţine raporturi încordate cu altă conştiinţă. Orice trăire lăuntrică, orice gând al eroului apar într-un dialog interior, au o coloratură polemică, se înverşunează în împotrivirea lor sau, dimpotrivă, acceptă o inspiraţie străină, în orice caz, nu se concentrează exclusiv asupra obiectului lor, ci sunt invariabil însoţite de o privire îndreptată către alt om”[14]. Mai mult, rusul dostoievskian dialoghează aproape tot timpul, el se angajează într-un dialog total, prinzându-şi fiinţa de alte fiinţe, legându-se de ele. Nu încetează niciodată acest dialog perpetuu, care parcă se va continua şi dincolo de graniţele timpului. „*Romanul polifonic este un dialog de la început şi până la sfârşit*”[15].

Interesul nostru este cu precădere orientat către această direcţie a preponderenţei unui dialog ce se poartă neîncetat. Căci sperăm să dovedim în paginile următoare că acest dialog nu este doar teoretic, ci şi vizual, sau, mai exact, prin excelenţă vizual. Dostoievski a avut o neobişnuită acuitate a ochiului, el a văzut până departe importanţa cunoaşterii vizuale a lumii. Sau, aşa cum spune un alt critic, V. Kirpotin: „Dostoievski avea darul parcă de a pătrunde direct în psihicul altui om. Ochiul său privea în sufletul altuia, ca şi cum ar fi privit printr-o lupă, care îl ajuta să surprindă nuanţele cele mai fine, să observe fluctuaţiile şi trecerile cele mai imperceptibile din viaţa interioară a omului”[16]. Însă scânteierile privirii dostoievskiene vor pătrunde mult mai adânc decât a crezut V. Kripotin; ele se vor pierde de multe ori în umbrele şi ascunzişurile lumii; vor trece dincolo de

[14] *Ibid*. p. 13.
[15] *Ibid*. p. 47.
[16] *Ibid*. p. 59.

bariera vizibilului; vor întreține mereu o periculoasă mişcare de coborâre tot mai adâncă în întunecimea atotcuprinzătoare a tenebrelor şi de urcare neliniştită spre o lumină arzândă şi purificatoare.

Eroul se află deci într-un neîncetat dialog interior şi exterior. Adesea dialogul devine o vânătoare – după modelul dialogului platonician *Phaidros* – în care participanții se învăluie reciproc, se urmăresc cu atenție, îşi caută punctele vulnerabile. În cadrul acestui joc de o importanță extremă sunt folosite nenumărate tertipuri de desconspirare a celuilalt. Privirea deprinsă să sfâşie vălurile aparenței şi să pătrundă numaidecât în miezul unui suflet, are exact rolul de a înteți dialogul, de a-l reîntemeia. Dar mai ales în cazul dialogului intim cu propriul eu apare la adevărata ei valoare structura dialogală a operei dostoievskiene. Căci, „*eroul lui Dostoievski este numai conştiință de sine*”[17].

Această tulburătoare şi neclintită *conştiință de sine* face ca dialogul lăuntric să capete o însemnătate covârşitoare pentru definirea eroului. Chiar şi în momentele de solitudine maximă sau, mai exact spus, cu precădere în aceste momente, în jurul eroului nu se lasă liniştea, ci o nelinişte lăuntrică vine să-i tulbure conştiința. Într-una din ultimele povestiri scrise de Dostoievski, *Bobok*, nici măcar cimitirele nu sunt cufundate în tăcere, ci din morminte se aude un zgomot de nedescris, vocile morților producând o adevărată gălăgie. Şi aceasta întrucât „«adevărul» la care eroul trebuie să ajungă şi în cele din urmă ajunge lămurindu-şi întâmplările, în concepția lui Dostoievski nu poate fi decât adevărul propriei conştiințe. El nu poate fi neutru în raport cu conştiința de sine. Acelaşi cuvânt, ideatic în conținut, aceeaşi determinare ar dobândi în gura altuia un sens diferit, un ton diferit, şi n-ar mai fi adevăr. După Dostoievski, ultimul cuvânt despre om, care să i se potrivească realmente, nu poate să apară decât sub forma unei mărturisiri, a unei confesiuni”[18].

Dostoievski se reîntoarce cumva la o tradiție ce fusese abandonată, el readuce la lumină un principiu străvechi care a fost în mod bizar uitat de majoritatea predecesorilor săi; este vorba de *coincidentia oppositorum,* principiul identității contrariilor. Întreaga operă dostoievskiană gravitează în jurul acestui principiu, este clădită tocmai pe temeiul acestui principiu. Scrierile lui sunt îmbibate de lucruri incompatibile experienței normale, de o ruptură vitală între entități asemănătoare.

Lumea dostoievskiană este contorsionată/profund dezbinată; conflicte intestine se întreţes între caracterele care se perindă în interiorul acestei lumi. Dar Bahtin nu pregetă să reamintească faptul că toată această îmbinare de elemente eterogene şi incompatibile trebuie reunită cu *pluralitatea conştiințelor*, cu această puzderie de forțe active care acționează, care se atrag reciproc şi se resping.

[17] Citat în M. Bahtin, *op. cit.*, p. 54.
[18] *Ibid*. pp. 71.

„Esența polifoniei rezidă tocmai în faptul că vocile rămân autonome şi se îmbină ca atare într-o unitate de ordin superior celei omofonice[19]. De aici rezultă instituirea unei relații aparte cu timpul. Simultaneitatea şi coexistența reciprocă a mai multor nivele de ființare, ce sunt însă inteligibile numai întrucât intră în relație cu celelalte, creează premisele unei perceperi ieşite din comun a timpului. „Scriitorul a văzut şi a conceput universul său cu precădere în spațiu, nu în timp"[20]. Şi aceasta deoarece există o tainică legătură între trecut şi prezent, deoarece trecutul nu încetează niciodată să nu se reactualizeze în cadrul prezentului.

Dinamica lumii dostoievskiene este o consecință a acestei nivelări tensionate a realității şi a tendinței continue de a depăşi timpul printr-o repeziciune nemăsurată. Rapiditatea desfăşurării acțiunii, ritmul amețitor în care lucrurile sunt scoase din țâțâni şi aruncate fără cruțare într-o învolburare nebunească, creează premisele depăşirii limitelor temporale.

Concepția dostoievskiană asupra eternității nu este deci, o amuțire şi o încremenire a lumii, ci exact o amplificare şi un vârtej în care se manifestă pluralitatea de conştiințe ce coexistă reciproc.

4. Rusia şi Occidentul

***Idiotul*, al doilea mare roman al lui Dostoievski, este, fără-ndoială, creația cea mai profund plastică a acestuia**.

Vizualitatea este elementul central al acestui roman scris de-a lungul unui singur an, 1868 – mai exact, cartea a fost începută la sfârşitul lui 1867 şi terminată în ianuarie 1869 –, roman care reproduce probabil cel mai fidel impresia provocată de Occident asupra lui Dostoievski. Dresda, Baden-Baden, Geneva, Milano, Florența etc. sunt câteva din reperele acestei călătorii care a durat patru ani – până în iunie 1871 – şi care a consolidat neîncrederea scriitorului rus față de Europa Occidentală. Din viața spirituală a Occidentului Dostoievski nu a reținut decât trecutul ei splendid, creațiile aparținând unor timpuri în care trăirile spiritului precumpăneau în dauna intereselor meschine, strict materiale şi egoiste. Occidentul şi-a pierdut însă reperele morale, a înlocuit credința în Dumnezeu cu ispita banilor şi a puterii lumeşti, valorile autentice au fost abandonate una câte una, rând pe rând.

Occidentul pe care-l vede Dostoievski în călătoriile sale împrăştie o sterilitate spirituală nefastă, îndemnând la izolarea indivizilor unii față de alții. Astfel, el a fost cuprins de un întuneric nemărginit. Este asemeni unui „cimitir splendid" în care morții ne inspiră un respect pios, dar unde prezența vieții autentice lipseşte, de

[19] *Ibid*. pp. 77.
[20] *Ibid*., pp. 41.

parcă tinerețea/vitalitatea ar fi fost copleşită cu totul de forța acestei atmosfere mortuare. Atât *Idiotul*, cât şi *Demonii* sunt marcate de dezamăgirea iremediabilă produsă scriitorului de Occident; Mâşkin, dar şi Stavroghin s-au întors în Rusia animați de dorința de a-şi regăsi aici unitatea primordială, de a se integra înăuntrul unei lumi, a singurei lumi care a rămas fecundă şi unde ei îşi pot alimenta forțele secate.

Rusia este de la bun început asociată unei speranțe, unei dorințe de a renaşte şi astfel de a împinge Occidentul să iasă din amorțeala care l-a cuprins. „Numind Europa Occidentală un splendid cimitir, eroii ultimelor romane vor da glas, firește, unui sentiment încercat de creatorul lor. Cei patru ani de peregrinări au întărit în mod decisiv prejudecata lui Dostoievski privitoare la incapacitatea Apusului de a soluționa fundamentalele nevoi umane, dar l-au ajutat să perceapă trecutul prinos vest-european la destinele culturii. Pe meleagurile vizitate, frumusețea i s-a părut un apanaj al vremurilor apuse, motiv de melancolie şi entuziasm: ce păcat că minunile s-au sfârşit, ce fericire că ele existaseră aievea. În muzeele de artă, la Zwinger sau la Pallazo Pitti, Dostoievski descoperă reversul tonifiant al meschinei vieți înconjurătoare. Vizitându-le cu o stăruință de care niciodată nu avusese şi nu va mai avea parte, el se simte martorul privilegiat al unor extraordinare aventuri, se contopeşte cu aspirațiile cele mai sublime ale sufletului, trăieşte din nou miracolul perfecțiunii”[21]. Dostoievski nu şi-a ascuns niciodată sentimentul că asistă la dezintegrarea spirituală a Occidentului şi că a sosit timpul ca Rusia să-şi asume rolul de forță spirituală de prim rang. Stă în puterile sufletului rus să reitereze destinul glorios al Occidentului şi să-l întoarcă pe acesta din direcția greşită spre care se îndreaptă în mod vertiginos. S-ar zice că acesta e punctul de plecare al *Idiotului*. Putem spune însă de la bun început: asistăm la o operă literară în care intențiile autorului nu se realizează; Rusia va eşua în tentativa ei de a salva lumea aşa cum vor eşua şi intențiile prințului Mâşkin de a-i salva pe toți ceilalți, de-a valma.

5. Mâşkin-Rogojin-Lebedev

Nu întâmplător romanul se deschide cu descrierea unei călătorii cu trenul într-o dimineață de noiembrie, poate cea mai cețoasă şi friguroasă dintre diminețile de noiembrie. **S-ar zice că trenul şi călătorii din el s-au născut chiar din această ceață**, o ceață atât de groasă încât lumina îşi face doar cu greu loc, iar prin ferestrele vagoanelor nu se poate desluşi nimic. Contrastul dintre ceață şi lumină este astfel de la bun început fixat şi trebuie spus că el va marca întreaga carte aşa cum, în *Amintiri din casa morților* granița dintre spațiul dinăuntru,

[21] I. Ianoşi, *Dostoievski*, Bucureşti, Editura Teora, 2000, pp. 81-82.

marcat de ziduri şi gardieni şi spațiul de afară, deschis privirii libere este trasată cu un contur foarte ferm.

Drama este identică în cele două romane şi vizează de fiecare dată năzuința unui eu captiv de a se elibera de ceea ce îi e exterior, de a risipi cumva ceața care-i cuprinde mintea, pe de o parte, iar pe de alta de a avea energia interioară necesară pentru a putea suporta ceea ce e de nesuportat: lipsa esențială de libertate. Pe chipul călătorilor s-a imprimat o paloare gălbuie de parcă ceața şi-ar fi pus pecetea asupra lor; astfel, atât Mâşkin, cât şi Rogojin, dar mai ales prietenia care s-a înfiripat între ei în tren îşi au obârşia în această ceață groasă, într-o stare de obscuritate care-i marchează definitiv. S-ar putea spune că relația dintre Mâşkin şi Rogojin este posibilă tocmai datorită acestei lipse de lumină, a misterului care-o înconjoară. Nu pe cale rațională se poate explica legătura dintre Rogojin şi Mâşkin, tendința lor de a se lăsa conduşi de forțe ce se află mai presus de înțelegerea comună îi apropie, dar modul în care înțeleg ei ființa umană îi desparte definitiv.

Rogojin este un temperament excesiv; în ochii lui se poate citi atât o ironie sfidătoare, distantă, câteodată plină de răutate, dar şi clocotul unor pasiuni mistuitoare şi care nu se potrivesc deloc, spune autorul, nici cu zâmbetul acela cinic şi arogant şi nici cu privirea lui aspră şi plină de orgoliu. Între aceste extreme va pendula viața lui Rogojin, de aceea el (ne) este atât de inaccesibil/greu de cunoscut; într-un anume fel, el este un personaj dostoievskian pe deplin „*posedat*", anticipând intrarea în scenă a „*posedaților*" din următorul mare roman – *Demonii* –; odată luat în stăpânire de obiectul dorinței/pasiunii sale, el nu se mai poate desprinde; patima fără limite face din el o ființă încrâncenată, un mecanism orb, aflat la dispoziția ei, dar pe care îl goleşte de viață şi chiar de dorințe; în chip straniu, excesul de pasiune se preface pe nesimțite în absență, mai mult decît atât, în dorință de a distruge însuşi obiectul acesteia. Şi toate acestea dintr-o nevoie de clarificare, de a respinge tot ceea ce este incert şi care naşte întrebări, risipind în chipul acesta ceața care a pus stăpânire pe el.

Drama lui Rogojin este mult mai mult decât o simplă nefericire provocată de iubire, este, înainte de toate, drama unei conştiințe care visează să alunge tot ceea ce este iluzoriu, de prisos, neesențial în propria-i existență. Demistificarea iubirii şi urii, coexistența acestora, imposibilitatea de a le delimita: iată care este problema care-l macină pe Rogojin.

Spre deosebire de Rogojin, al cărui suflet a fost monopolizat cu totul de pasiunea pentru Nastasia Fillipovna şi care în general suferă de o prea mare unilateralitate, fiind orientat într-o unică direcție, prințul Mâşkin manifestă o deschidere şi o disponibilitate nespus de mari; caracteristica lui specifică este dispoziția de a intra în relație cu un număr foarte mare de oameni, de a încerca să pătrundă în sufletul acestora, în tot ceea ce este mai intim şi mai ascuns.

Ochii prințului străpung cu subtilitate măştile pe care ceilalți le afişează; fiecare caracter, fiecare mască, fiecare chip sunt desconspirate şi reduse la ceea ce sunt cu adevărat esențial. „Ochii lui mari, albaştri, aveau o expresie blajină, dar şi apăsătoare totodată, cu acea stranie fixitate a privirii după care nu e greu de ghicit, de la prima vedere, un epileptic”[22]. Aceşti ochi albaştri, mari au ceva misterios; mărimea lor ne duce cu gândul nu doar la dimensiuni fizice nefireşti, ci şi la o anumită putere de a fixa cu privirea, de a pătrunde cu ochii dincolo de ce se vede propriu-zis. Mărimea lor neobişnuită le conferă puterea de a vedea întotdeauna mai mult, reuşind să treacă de barierele vizibilului şi să discearnă vizibilul din invizibil. Se poate afirma că acest bolnav cu ochi mari şi albaştri vrea să-şi strecoare privirea pretutindeni, el are tendința de a dori să cunoască totul, chiar şi cele mai ascunse secrete ale tuturor oamenilor pe care-i întâlneşte.

Mâşkin este un Don Quijote răsturnat; acesta din urmă, prizonier al imaginației sale vaste, vede cu precădere ceea ce nu există, adăugând realului un mister esențial, îmbogățindu-l astfel, dar şi denaturându-l în acelaşi timp; Mâşkin, dimpotrivă, încearcă să înlăture misterul, să contribuie la aflarea adevărului, asumându-şi rolul de a stimula adevărul să iasă la lumină o dată pentru totdeauna. De-o parte, eroul participă la sporirea misterului, adâncindu-se într-o lume a himerelor vii, a iluziilor fundamentale, de cealaltă parte, efortul supraomenesc de a reduce lumea la ce are esențial, de a dezveli adevărul de succesivele văluri care-l acoperă şi de a arunca masca. Imaginarul nelimitat al lui Don Quijote serveşte la sporirea realului, căruia i se adaugă astfel o nouă dimensiune, substanțial diferită, în timp ce spațiul imaginar se îngustează nemăsurat în cazul prințului Mâşkin, preocupat întotdeauna numai şi numai de adevăr. Există desigur şi puncte de legătură care apropie aceste două creații literare, în special preeminența acordată imaginarului în dauna realității brute, care este aproape de fiecare dată considerată a fi insuficientă.

Intimitatea îi este prielnică lui Mâşkin; de aceea nu trebuie să ne mire rapiditatea cu care el leagă prietenii şi uşurința, simplitatea pe care o adoptă atunci când discută cu oamenii, indiferent de condiția socială a acestora, fie că e vorba de un general sau doar de servitorul lui; prințul se animă în clipele când intră în contact cu ceilalți.

Critica literară şi filosofică a lui Dostoievski a insistat îndeobşte prea puțin asupra ne-singurătății esențiale care-l înconjoară pe Mâşkin; el nu este singur aproape niciodată, se află tot timpul în centru, privirile celorlalți sunt mereu ațintite asupra lui. Acum ne apare limpede stranietatea condiției prințului Mâşkin, el se impune celorlalți atât ca un fin psiholog, capabil să descifreze într-o clipă caracterul unui om, dar şi ca o ființă bolnavă/neterminată, ce se dovedeşte

[22] F. M. Dostoievski, *Idiotul*, trad. rom. Nicolae Gane, Bucureşti, E.S.P.L.A, 1959, p. 22.

incapabilă să înțeleagă complexitatea realității şi a lucrurilor ce țin de cotidian, pe scurt, un „*idiot*" epileptic. Şi totuşi, este foarte curios faptul că nu ni se spune niciodată ce crede cu adevărat prințul despre sine însuşi; la început, el răspândeşte în jurul său un fel de putere ascunsă, îi fascinează pe toți cei cu care intră în contact; dar această vrajă se topeşte uşor, uşor şi nu mai foloseşte la nimic spre finalul cărții. Poate că Mâşkin se sprijină nepermis de mult pe admirația celorlalți şi ignoră sau uită să-şi clădească o lume cu adevărat rezistentă/durabilă, poate că el e victima contradicției dintre speranțele deşarte pe care le nutresc ceilalți față de el şi puterea lui de a satisface aşteptările nemăsurate ale acestora. Nu ştim. Ştim însă că se concentrează excesiv de mult într-o singură direcție şi că îşi limitează orizontul din ce în ce mai mult. Ocazional, el este singur, dar ce singurătate este aceea în care în mod premeditat îi cauți pe ceilalți, îi simți tot timpul în preajmă şi nu te poți desprinde de ei. E drept, cu timpul prințul se va simți tot mai apăsat de compania celorlalți, îi va implora aproape să-l lase în pace, să fie măcar o clipă singur, însă imediat el este chinuit de remuşcări că s-a purtat grosolan şi a fost nedrept cu ei.

Dar există şi un mediator al relației care se încheagă între Mâşkin şi Rogojin. Între cinismul dublat de pasiunea orientată univoc către o singură direcție şi deschiderea bolnăvicioasă care vizează lumea în întregul ei, chiar şi în cele mai mărunte aspecte, se interpune un intermediar straniu care prefigurează relația dominantă de mai târziu între personajele cărții şi anume triunghiul erotic[23], relație care l-a preocupat îndelung pe Dostoievski şi căreia i-a dedicat o povestire splendidă, *Eternul soț*. Relațiile între personaje se organizează deci după modelul triunghiului, ele neformând simple cupluri, ci aranjându-se trei câte trei, de aici şi perpetua stare conflictuală care mocneşte între acestea şi care va izbucni cu sălbăticie la final.

Lebedev vine ca să întregească tabloul; atitudinea lui de bufon nu trebuie să ne inducă în eroare, ci atrage mai cu seamă atenția perseverența uimitoare de care el dă dovadă. Acest personaj de sorginte barocă, ce este la rândul său un reflex al ceții care învăluie începutul romanului scris de Dostoievski, simte cât se poate de clar avantajele pe care le poate obține de pe urma întâlnirii neprevăzute din tren şi se foloseşte în mod predilect de metoda al cărei maestru desăvârşit este şi care nu a dat greş niciodată: slugărnicia. Lebedev este un personaj contradictoriu, bufoneriile lui sunt dublate de meditații sumbre, vocea sa are timbrul unui profet întunecat, cu accente apocaliptice. El se află la jumătatea drumului dintre Mâşkin şi Rogojin, gravitează în jurul acestora fără a se confunda cu niciunul dintre ei şi îl vedem

[23] Într-o ordine geometrică, relațiile dintre personajele acestui roman se aranjează după modelul triunghiului. Astfel, enumerăm la întâmplare: Mâşkin – Rogojin – Nastasia Filippovna, Mâşkin – Aglaia – Nastasia, Mâşkin – Ippolit – Rogojin, Mâşkin – Lebedev – Rogojin.

apropiindu-se succesiv când de unul, când de celălalt, revoltându-se împotriva amândurora, trădându-i pe fiecare în parte, dar mai ales neputând să stea despărțit de ei şi să nu se pună în slujba fiecăruia. Lebedev e marcat de o profundă instabilitate afectivă, întotdeauna se îndepărtează de ceea ce iubeşte, dar nu uită totuşi niciodată să se întoarcă la cel pe care l-a abandonat/înşelat. Prin comportamentul, prin felul lui de a fi el aminteşte de capriciile sufletului rus şi poate că Dostoievski l-a ales tocmai pentru a ilustra cât mai fidel capacitatea şi dorința acestui suflet de a fi tot timpul în schimbare, dinamic şi exploziv, de a oscila mereu între extreme. Sufletul rus este risipit în infinite direcții, unitatea sa se regăseşte tocmai în această dispersie uimitoare, de aceea el e capabil de nenumărate schimbări, rămânând totodată un mister indescifrabil.

Şi Lebedev alcătuieşte un mister, el ascunde o taină şi oricât l-am întoarce pe o față sau pe alta el (ne) scapă întotdeauna, se păstrează mereu viu şi nealterat. Intenția lui Dostoievski a fost întocmai aceea de a arăta capacitatea de metamorfoză a sufletului rus, într-un anume sens lipsa lui de rigoare, dar şi bogăția de forme pe care le îmbracă acesta. *Idiotul* este în mod esențial o carte despre Rusia; mai mult decât în celelalte romane aici Rusia este disecată în adâncul ei, credința lui Dostoievski privind legăturile profunde care leagă pământul Rusiei de un anumit tip sufletesc fiind scoase la iveală în mod direct. Aşa cum putem numi *Crimă şi pedeapsă* romanul unui oraş, *Frații Karamazov* romanul unei familii, iar *Demonii* şi *Adolescentul* romanele unor tineri desprinşi, rupți de rădăcinile lor şi toate laolaltă cărțile unei generații care îşi caută locul în lume şi se simte strivită de tot ceea ce înseamnă trecut, tradiție, credință în Dumnezeu şi care se afirmă pe sine cu brutalitate, tot astfel *Idiotul* este biografia simbolică a unei țări, dar mai ales a dorului nestăvilit pentru acea țară. Desigur, Rusia este o temă privilegiată pentru Dostoievski, ce nu lipseşte din nici-o carte, dar aici ea formează însuşi nucleul cărții; speranțele cele mai mari se leagă de aceasta şi niciodată, în nici-o altă carte, sufletul rus nu a vibrat mai emoționant decât aici. În acest roman Rusia este făcută să țâşnească, energiile pe care acest pământ le degajă sunt aproape înspăimântătoare. În plus, Rusia îi leagă indestructibil pe cei trei – Mâşkin, Rogojin şi Lebedev – ei nefiind decât o ipostază a sufletului rus aflat mereu în conflict cu sine însuşi.

6. Privirea lui Mâşkin

***Idiotul* nu este însă doar o carte despre Rusia ci şi o carte prin excelență vizuală**.

În *Idiotul* ne întâmpină o adevărată forță vizuală; Dostoievski e din ce în ce mai atras de imagine, abia se stăpâneşte să nu dea frâu liber elanurilor care-l poartă şi acest lucru este dovedit de graba cu care scrie prima parte a romanului, precum şi

de febrilitatea de care este cuprins. Romanul însuşi pare a fi marcat de o anumită teamă a scriitorului ca nu cumva această stare specială care a pus stăpânire pe el să nu se risipească şi ideea pe care el mizează atât de mult să nu se piardă înainte ca el să reuşească să redea până la capăt amplitudinea şi profunzimea ei. În *Idiotul* Dostoievski s-a expus cel mai mult pe sine însuşi şi probabil că nici-un alt roman nu i-a oferit în primă instanță atât de multă satisfacție ca acesta; şi totuşi, în cele din urmă se va simți dezamăgit, ideea i-a scăpat printre degete, romanul l-a nemulțumit, căci „nu a exprimat nici a zecea parte din ce am vrut să exprim, deşi nu mă dezic de el şi-mi iubesc până astăzi ideea nereuşită”[24]. Ataşamentul lui Dostoievski pentru imagine, pentru formele plastice, deci pentru frumosul pe care-l cuprinzi cu ochii nu cunoaşte aici nici o reținere; actul de a scrie înseamnă a te abandona fascinat frumuseții, unei frumuseți care se poate percepe pe calea privirii.

Scopul este deci privirea, acea privire capabilă să descifreze taina frumuseții lumii. Or, această privire se anunță ca o prezență profund interesată de ceea ce este lumea în realitatea ei profundă, deopotrivă în ceea ce are mai intim şi mai ascuns, cât şi în ceea ce lasă ea să se vadă, în ceea ce este vizibil. De aici decurge şi lipsa singurătății privitorului, el este întotdeauna însoțit de obiectul căutărilor sale, neabandonând niciodată această căutare, ci expunându-se mereu în încercarea lui de a dezlega misterul lumii.

Mâşkin şi Ippolit sunt cele două extreme ale aceluiaşi act de a privi; primul pare animat de plăcerea nemăsurată de a străbate lumea şi lucrurile cu ochii, de a se bucura fără odihnă de frumusețile oferite de lume; celălalt este caracterizat de căutarea viziunii în absența vederii propriu-zise, ochiul lui se concentrează într-o singură direcție, într-o nondirecție de fapt, către nicăieri, în locul unde nu se află nimic de văzut, unde privirea e blocată. În ansamblu, ei formează un cuplu răsturnat, sunt semnul aceleiaşi voințe de a privi, manifestată însă difuz, într-o pluralitate stranie unde fiecare direcție are un alt sens.

Pe de o parte, primul dintre ei pare a-şi fi propus să atingă cu privirea un spirit divin care se află înăuntrul lumii, o divinitate imanentă care poate fi surprinsă până şi în cele mai mărunte manifestări organice, iar pe de altă parte, celălalt s-a închis într-un cerc bizar, şi-a îngustat până la extrem universul, fixându-şi ochii asupra unui singur punct; în mod halucinant, uneori privirea sa anulează chiar şi această unică direcție.

Libertatea nemărginită, nestăvilită de nici-o constrângere se întâlneşte cu această fixație bolnăvicioasă, care ignoră tot ceea ce se petrece în juru-i; cele două poziții, în mod cert extreme, se ating, se succed una alteia nedând niciodată posibilitatea repaosului, unui răgaz în care ființa să se odihnească. Odihna, iată ce lipseşte din casa prințului şi ceea ce refuză Ippolit cu îndârjire; niciunul nu se poate

[24] Ion Ianoşi, *Op. cit.*, p. 87.

opri şi pe amândoi îi paşte un pericol corespunzător situaţiei sale. Primejdia dispersării, a privirii care se dezintegrează la contactul cu mişcarea eternă a lumii, cu măştile care neîncetat se schimbă între ele îl ameninţă neîncetat pe prinţ, în timp ce Ippolit pare absorbit de fascinaţia concentricităţii, a centrului unic de la care porneşte şi care generează totul. Fiecare dintre cei doi este marcat de o anumită intuiţie; intuiţia punctului fix care este însuşi originea lumii şi premoniţia infinitului, a spaţiului larg deschis care o putere extraordinară de extindere.

De fapt, romanul se deschide cu uimitoarea ascensiune nu atât socială, cât mai degrabă de natură simbolică, a prinţului Mâşkin, devenit ca prin farmec dintr-un bolnav oarecare, sărac şi neajutorat, protejatul şi favoritul tuturor, al familiei generalului Epancin, mai exact spus al doamnei şi domnişoarelor Epancin, prieten cu Rogojin şi cu generalul Ivolghin, apropiatul Nastasiei Fillipovna şi lista poate continua. **Mâşkin intervine subit în viaţa acestor oameni şi produce mutaţii profunde în sufletul lor**, fiecare dintre ei resimte o nevoie acută de a-l avea cât mai aproape; contactul fiecăruia cu prinţul nu va rămâne însă lipsit de urmări, ci le influenţează tuturor în mod decisiv viaţa. Intruziunea prinţului în ritmul vieţii celorlalţi ne aminteşte de un alt roman al lui Dostoievski, *Dublul* unde Goliadkin 2 intervine brusc în orizontul vieţii lui Goliadkin, scoţându-i acestuia existenţa din ţâţâni. Viaţa bietului Goliadkin devine un iad, el este nevoit să iasă din anonimatul care-i asigura protecţia şi să ducă o luptă cu un adversar care se identifică cu sine însuşi. Eul lui Goliadkin este înlocuit cu un non-eu, a cărui tendinţă este aceea de a-l elimina. La rândul lui, Mâşkin este tentat să se joace cu destinele celorlalţi. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aparenţe, de figura angelică a „idiotului"; treptat el simte nevoia să se erijeze în Dumnezeu, să fie centrul tuturor.

Pretenţia prinţului de a ocupa mereu prim-planul este destul de suspectă şi, în întâlnirile cu ceilalţi, dă mereu senzaţia că se află deasupra tuturor, că numai el e capabil să înţeleagă totul şi că în spatele simplităţii sale se ascunde un adevărat psiholog. Poate că totuşi e mai degrabă vorba de o manevră, de o acţiune de seducere a celorlalţi ce constă într-o excitare a minţii lor, atrasă, desigur, de tot ceea ce este simplu, dar care pare să ascundă secrete inepuizabile. Simplitatea care intrigă, despre care se bănuieşte că e depozitara unui mister esenţial, nu e oare aceasta condiţia fundamentală pe care trebuie s-o îndeplinească orice vrăjitor, orice magician care vrea să pună stăpânire pe sufletul celorlalţi?

Istoria cea mai interesantă pe care-o narează prinţul este aceea a priveliştii unei execuţii care urma să aibă loc, însă sentinţa a fost schimbată în ultima clipă, anunţându-se graţierea celui condamnat. Poveste cu accente biografice, Dostoievski însuşi trecând printr-o asemenea experienţă, în viziunea prinţului ea capătă un accent parcă şi mai tragic decât în realitate, având în plus caracterul unei exorcizări. Episodul acesta este unul dintre cele mai enigmatice din opera lui Dostoievski, cu atât mai mult cu cât nimic nu pare să justifice apariţia lui într-o

discuție semi-mondenă dintre un tânăr naiv abia sosit la Petersburg direct din străinătate şi nişte domnişoare destul de superficiale de altfel, a căror viață s-a scurs până acum în modul cel mai cuminte cu putință. Însuşi dialogul e straniu, prințul povesteşte înfrigurat de parcă ar fi vorba de chiar viața sa, le impresionează profund pe tinere şi n-avem garanția că nu-i face plăcere acest lucru, de parcă ar vrea să le cucerească pe toate surorile deodată. În ciuda purității morale cu care-l înconjoară autorul de fiecare dată, aici iese la iveală pentru prima dată vanitatea sa, probabil că unor bărbați nu le-ar povesti la fel, trebuie să remarcăm asta, în ciuda faptului că Dostoievski vrea să ne păcălească, ducându-ne pe o pistă falsă atunci când remarcă indiferența prințului față de clasele sociale, el neschimbându-şi comportamentul, indiferent dacă vorbeşte cu un general sau cu servitorul acestuia. E foarte adevărat, nu categoriile sociale îl interesează pe prinț, ci altceva; el acordă întotdeauna o atenție cumva ieşită din comun femeilor, se simte cel mai bine dacă este înconjurat de femei şi pare incapabil să se orienteze doar spre o singură femeie, căreia să-i ofere dacă nu neapărat iubire, cel puțin o atenție specială. Dezastrul pe care el îl provoacă e cauzat tocmai de această tendință a lui de a fi mai degrabă un *Don Juan* decât un *Don Quijote*, s-a repetat în această carte scenariul din *Dublul*, intenția scriitorului a fost aceea de a rescrie povestea eroului din la Mancha şi când colo, printr-o ironie a sorții, în locul lui s-a insinuat un alt personaj, dublul primului, a cărui forță va reuşi în cele din urmă să-l înăbuşe cu totul pe acesta. **Deosebirea dintre personajul lui Dostoievski – prințul Mâşkin – şi Don Juan e dată de absența laturii sexuale, aici întâlnim un cuceritor de o factură mai specială, teoretică, abstractă, psihologică**, el le conferă femeilor un fel de fascinație psihică/mentală, nici nu le aduce liniştea, dar nici nu le împinge cu totul în brațele deznădejdii, ci cel mai adesea le înşiră o poveste care să le pună pe gânduri şi care să le țină prinse ca într-o cursă.

Mâşkin le spune domnişoarelor o poveste pe care a auzit-o la rândul lui de la cel care a trecut prin experiența cutremurătoare de a fi condamnat la moarte. Ca urmare a acestei situații, el acordă timpului o atenție specială, viața devine infinit de prețioasă în aceste clipe, orice clipă conține o bogăție infinită de trăiri şi de stări prin care trece conştiința. „Un preot, cu o cruce în mână, se apropie rând pe rând de fiecare. Asta însemna că nu le rămaseră decât cinci minute de trăit, atâta tot. El spunea că cele cinci minute îi părură de o durată nesfârşită, de o bogăție imensă; i se părea că în aceste cinci munte are de trăit atâtea vieți, încât nu avea nici un rost să se gândească de pe acum la clipa cea din urmă şi, ca atare, omul se apucă să-şi facă ultimele dispoziții; îşi împărți deci timpul în felul următor: două minute pentru a-şi lua rămas bun de la prieteni, două – ca să se gândească la sine însuşi şi-i mai rămânea un minut ca să arunce cea din urmă privire în jurul său. Îşi amintea perfect de bine că făcuse tocmai aceste trei dispoziții şi exact acest calcul. Se despărțea de viață la douăzeci şi şapte de ani, plin de sănătate şi de putere[...] În

apropiere era o biserică şi turla aurită a templului strălucea în razele soarelui sclipitor. Îşi amintea că nu şi-a putut lua ochii de pe această turlă cu razele scânteietoare pe care le răsfrângea; nu se putea desprinde de aceste luciri: i se părea că ele sunt firea cea nouă cu care el, peste trei minute se va contopi într-un fel oarecare... Nesiguranţa necunoscutului şi oroarea faţă de acel ceva nou care va fi şi trebuie să survină îndată era îngrozitoare; dar nimic, spunea el, nu-i fusese în acele clipe mai groaznic decât acest gând continuu: „Dar dacă ar fi să nu mor? Dacă ar fi să mă întorc la viaţă – ce infinit! Şi mi-ar aparţine în întregime! Aş transforma atunci orice clipită într-un secol, n-aş pierde nici una măcar, aş drămui, socotind cu zgârcenie fiecare minut pentru a nu irosi nimic zadarnic!" Spunea că în cele din urmă gândul acesta îi devenise atât de nesuferit, atât de odios, încât ar fi vrut să fie împuşcat cât mai repede"[25].

E ceva aparent straniu în ceea ce spune prinţul Mâşkin: probabil că oricare alt om aflat în această ipostază extremă, obligat fiind să se confrunte în mod direct cu iminenţa morţii ar reflecta în primul rând asupra propriei sale situaţii, s-ar gândi în primul rând la el însuşi şi la ceea ce i se întâmplă; ei bine, prinţul Mâşkin procedează sensibil diferit, considerând că faptul de a te gândi la tine însuţi este într-un fel mai puţin important decât a-ţi concentra privirea asupra lumii, de a mai privi încă o dată înaintea morţii lumea din jurul tău. E şi aceasta un fel de fenomenologie, dar răsturnată, în acest caz, privirea nu mai pune „lumea între paranteze", ci se determină prin ea însăşi, prin raportul cu lumea, în raport cu care orice altceva este secundar. Depinzând cu totul de intensitatea acestei priviri, eul reuşeşte într-o oarecare măsură să penetreze dincolo de moarte, înlocuind spaima de moarte cu dorinţa de a se integra lumii, printr-un fenomen mai degrabă mistic decât pur raţional. Privirea care se scufundă în adâncurile lumii cu intenţia depăşirii graniţelor eului, iată o condiţie ce trebuie îndeplinită pentru a nu te bloca într-o realitate derizorie, în faptul brut al propriei dispariţii, al neantizării pe care o provoacă moartea. În chip straniu, moartea, în loc să anuleze orice posibilitate, devine, dimpotrivă, deschizătoare de posibilităţi.

Printr-o adevărată lovitură de maestru, prinţul Mâşkin reuşeşte să-i cucerească pe toţi şi să-i târască într-o aventură pe care aceştia poate că nu o doreau. În loc să descâlcească firele încurcate ale vieţii lor, el mai rău le înnoadă şi le înlocuieşte doar cu iluzii afectuose. El nu face altceva decât să-i învăluie pe toţi într-o aceeaşi iluzie şi să-i lase pradă propriilor speranţe investite în el, care nu este nimeni altcineva decât omul minunat venit nu se ştie de unde, oricum din afara Rusiei, dintr-o lume mai bună şi care poate să le deschidă sufletul, să citească în ei ca într-o carte deschisă şi să-i ajute să trăiască cu adevărat. Prinţul este de fapt un fel de promisiune de a trăi, un educator care te învaţă ce anume este viaţa

[25] F. M. Dostoievski, *Idiotul*, trad. rom. Nicolae Gane, Bucureşti, E.S.P.L.A, 1959, pp. 77-78.

adevărată, arzătoare, tumultuoasă, cu clipele ei pline de bogăție şi care inspiră trăirile cele mai profunde. Această viață trăită în mod rațional, dar care îndreaptă atenția mai degrabă spre bucuriile provocate de simțuri şi care îndeamnă la neînfrânare, constituie una din atracțiile oferite de Mâşkin; exemplul lui pare să sugereze existența unei alte căi, a unui alt mod de a concepe viața. În mod insesizabil, el se transformă într-un sfetnic de taină al tuturor, într-o persoană pe deplin angajată care încearcă să-i convertească şi pe ceilalți la credința lui. De aici provine senzația că el nu vrea pur şi simplu să le transmită celorlalți un mesaj, să le împărtăşească gândurile sale, ci mai mult decât atât, să-i atragă într-o experiență, să le modeleze viața şi sentimentele.

Iar această experiență pe care o descrie Mâşkin în povestea condamnatului la moarte este în mod esențial o experiență vizuală. Viața este pusă în relație directă cu privirea, cu faptul de a vedea, iar a fi în lume nu înseamnă în fond altceva decât a putea să vezi lumea, a o străbate cu privirea. Nimic altceva nu mai contează în acele clipe; conştiința este pusă în slujba privirii, a ochiului care scrutează tot ceea ce are lumea mai profund şi mai intim. Nevoia de a duce o viață autentică se traduce prin această dorință mistuitoare de a vedea şi de a participa la viața lumii şi de a o oglindi în ochii tăi.

Mâşkin este „omul nou”, cel care dă un nou sens vieții, care se lasă în voia impresiilor, a senzațiilor fugare şi care îi poartă cu el pe ceilalți, spunându-le ce anume este viața, cum trebuie ea trăită şi de ce literalmente trebuie să te laşi purtat de viață, să strângi cu dinții de ea. Ceea ce în final se va dovedi a nu fi altceva decât o vorbărie goală de conținut, un fel de iluminare zadarnică: ceilalți sunt readuşi mereu la condiția lor, iar ridicarea lor sfârşeşte prin a-i strivi. Mâşkin vrea să-i învețe să zboare, vrea să le arate frumusețea vieții, ignorând însă slaba lor putere de a vedea datorată ochilor lor neobişnuiți cu lumina puternică şi în locul strălucirii promise, îi azvârle în întunericul cel mai sumbru.

Idiotul este utopia de cele mai mari dimensiuni pe care a creat-o Dostoievski şi a doua din punct de vedere cronologic, după visul lui Marmeladov despre mântuirea tuturor păcătoşilor din *Crimă şi pedeapsă*. În mod ciudat însă, prințul pare mai puțin inocent decât Marmeladov; e ceva ireal în figura lui, pare marcat de o inconsistență esențială, spre deosebire de bețivul Marmeladov care, în netrebnicia lui, ne câştigă simpatia. Prințul pare mai degrabă un spectru, are ceva fantomatic în el, poate şi din pricină că poate fi redus la un singur lucru şi anume la ochii săi. Ochii lui Mâşkin suplinesc lipsa de consistență a ființei lui şi cu siguranță că majoritatea cititorilor acestui roman nu rețin neapărat ce a făcut prințul – nici nu prea face multe, de altfel – sau ce a simțit şi gândit, ci mai ales ce a văzut. Tabloul acela misterios de Holbein, execuția la care a asistat, splendoarea munților din Elveția, frumusețea stranie a Nastasiei Fillipovna, ciudățeniile Aglaiei, pasiunea fenestă a lui Rogojin care culmină cu uciderea ființei iubite, toate acestea au în

comun faptul că sunt văzute de Mâşkin, el a luat parte la aceste evenimente într-un chip ciudat: fiind prezent şi absent în acelaşi timp, căci desprinde anumite semnificaţii, dar nu intervine, nu reuşeşte să dea un semn, să fie cu adevărat prezent.

Ordinea în care condamnatul la moarte din povestea lui Mâşkin îşi aranjează priorităţile este, de asemenea, foarte importantă şi pe deplin relevantă. Aşa cum am mai spus, ne-am fi aşteptat ca meditaţia privitoare la propria-i fiinţă să ocupe un loc mai important şi mai ales să fie cel din urmă gând asupra căruia să se concentreze condamnatul la moarte; dar nu, ultimul lui gând se îndreaptă spre lume ca un ultim bun-rămas plin de regrete al unei priviri care nu se poate desprinde de lume, de sclipirile acesteia şi care caută să înţeleagă ce înseamnă a nu mai fi şi, mai ales, a nu mai vedea. Ce va mai rămâne din această privire în absenţa lumii care-i este refuzată? Privirea atinge aici problema morţii, este pusă faţă în faţă cu moartea şi silită să accepte realitatea acesteia.

Această gestionare a timpului care a mai rămas până la execuţie, acest calcul minuţios făcut cu grijă şi cu scrupulozitate are ceva emoţionant şi atinge fără îndoială sensibilitatea fiecărui cititor aşa cum a atins-o şi pe cea a domnişoarelor Epancin. În afara valului uşor de tristeţe de care e cuprins orice om atunci când se gândeşte la timp şi mai ales la imposibilitatea fizică de a-l opri, această încercare zadarnică a celui condamnat la moarte de a păstra vie clipa, de a-şi rezerva un timp special şi de a depăşi astfel cu ajutorul minţii, al imaginaţiei situaţia lui obiectivă, poate stârni numai zâmbete din partea unei persoane care se autodefineşte ca fiind raţionale şi atât. Însă, acest efort de a stăpâni cu mintea realitatea din jurul său, de a încerca să cauţi înţelesuri straniei situaţii de a nu mai fi, de a te transforma în propria ta negaţie dă seama de profunzimea acestui demers. Hotarul dintre viaţă şi moarte este suprimat, aşa cum abolite sunt şi graniţele dintre pământ şi cer, fiinţa se îndreaptă când spre unul când spre celălalt şi tot ceea ce are cu adevărat importanţă este contopirea dintre cele pământ şi cer simbolizată de turla bisericii arsă de soare şi care creează o breşă în sânul realului, ce îndeamnă la diferite interpretări.

Şi Raskolnikov are la un moment dat, într-un moment critic al vieţii sale, această viziune a apropierii cerului/soarelui de pământ prin intermediul razelor sale care scaldă turla unei biserici şi, deşi percepe importanţa acestei legături, el are totuşi sentimentul neintegrării, simte că nu participă la această uniune şi că viaţa sa se îndreaptă într-o altă direcţie. Sufletul lui nu se împacă cu această viziune a dispariţiei graniţelor şi ar dori mai degrabă să privească de undeva de departe, fiind însă nevăzut şi nepurtat de suflul misterios pe care-l degajă viziunea sa. Îi e imposibil să se lase în voia ispitei, e dispus mai degrabă să piardă tot, chiar şi ceea ce este mai preţios în această lume, şi anume certitudinea mântuirii, decât să manifeste vreo urmă de slăbiciune omenească care să ateste zădărnicia acţiunii şi a planurilor sale îndelung premeditate.

Însă în *Idiotul* motivul acesta capătă un dramatism aparte, întrucât peregrinările lui Rakolnikov sunt înlocuite de conştiința unui singur drum, a ultimului drum posibil, după care nu poate să urmeze decât neantul, sau poate, dimpotrivă, plinătatea ființei, depinde doar de unghiul din care priveşti lucrurile şi de aceea eroul povestirii lui Mâşkin simte un imbold către dezintegrare şi tinde să împace dezechilibrul dintre viață şi moarte.

Dar ce anume trebuie să-i învețe Mâşkin pe ceilalți, cu ce scop doreşte el să-i convertească? El nu practică o formă directă de convertire, nu vizează în mod deschis schimbarea convingerilor celorlalți, discursul său este mai degrabă o chemare tainică la o experiență aparte, intimă, ezoterică, care are țelul de a-l transforma pe cel chemat în privitor. Se urmăreşte deci un transfer de posibilități, iar generozitatea prințului trebuie înțeleasă din perspectiva dorinței acestuia de a comunica cu sufletul celorlalți şi nu de a-i îndoctrina pur şi simplu.

Misiunea lui Mâşkin este de a-i învăța pe ceilalți cum să privească, să înțeleagă prin intermediul privirii lumea aşa cum este ea şi cum ei nu au văzut-o niciodată până atunci, să vadă ceea ce este aşa cum este. Prin urmare, el vrea să-i învețe o anumită tehnică/strategie/metodă vizuală, cu ajutorul căreia să se lase absorbiți cu simpatie de ceea ce văd. O tehnică vizuală înseamnă deci o legătură nouă cu lumea, care ajută la înțelegerea profundă a acesteia şi care îndeamnă mai ales privitorul să se regândească pe sine pornind de la acest contact special cu lumea. Între lumea exterioară şi lumea lăuntrică există o strânsă legătură şi încercarea de a cunoaşte profunzimile lumii nu este altceva decât tentativa de a te cunoaşte; **privirea este deci o confesiune specială**, o înlăturare a vălului, dezvelirea/deposedarea privitorului de tot ceea ce are el mai meschin şi care îl împiedică să comunice cu lumea. Dezvăluirea intimității, relevarea a tot ceea ce este ascuns este dorită/urmărită cu obstinație de prinț şi poate de aici decurge şi transparența pe care ne-o inspiră figura lui.

Poate fi oare obținută această dezvăluire reciprocă pe care o urmăreşte Mâşkin? Poate că da până la un punct, însă, de la un moment dat, actul de a se dezvălui sie însuşi poate să însemne înstrăinare de propria ființă, pierderea oricărei identități şi a trăsăturilor specifice individualității. Pericolul cel mai mare care îl aşteaptă pe prinț şi care în final se arată inevitabil nu este altul decât recăderea în haosul originar, în lumea nedeterminării, a inconsistenței şi a nebuniei, ca şi cum rațiunea s-ar fi răzbunat pe el, abandonându-l. În absența individualului, generalul se dezintegrează, devine inconsistență pură, iar boala prințului – epilepsia – îl predispune pe acesta la disoluție rapidă, accentuată şi de lipsa lui de singurătate şi a absenței unui moment în care să se poată reculege.

7. *Confesiunea* lui Ippolit

Ippolit Terentiev este fără îndoială cel mai misterios personaj al acestui roman. În planul inițial al cărții, el trebuia să ocupe un rol mult mai important, însă,

în cele din urmă, rolul său a devenit aproape episodic, restrângâdu-se drastic până la schematizare. În tot cazul, *Confesiunea* lui Ippolit constituie unul din cele mai importante momente din creaţia lui Dostoievski, putând sta oricând alături de monologul lui Ivan Karamazov, *Marele Inchizitor*, de spovedania lui Stavroghin *La Tihon* sau de mărturisirile lui Raskolnikov făcute Soniei Marmeladova. S-ar putea afirma, forţând puţin lucrurile, că *Idiotul* a fost creat tocmai pentru a oferi un veşmânt literar confesiunii şi că ea reprezintă, într-un anumit sens, centrul romanului.

***Confesiunea* lui Ippolit pare construită în jurul unei singure idei**, ea este mai mult decât un monolog, fiind o mărturisire a unei idei care se dezvăluie pe sine în unicitatea sa, în monstruozitatea sa esenţială. **Iar această idee este o negaţie, un refuz de a vedea, o încordare de a nu privi decât într-un unic punct şi a întoarce spatele întregii lumi.** Ippolit şi atenţia sa îndreptată către o unică idee, într-o singură direcţie, este un veritabil „om al subteranei", aşa cum şi preocuparea obsesivă a lui Svidrigailov pentru strigoi şi pentru lumea de apoi ni-l arată în adevărata lui lumină de fiinţă ce provine din „subterană". Dar dintre toţi eroii subteranei Ippolit, Kirillov şi într-o oarecare măsură Kraft din *Adolescentul* constituie expresia ei cea mai radicală, blocată în mod definitiv într-o anumită extremă. „Cazul Ippolit" ridică însă probleme mult mai profunde decât analiza lui Kirillov sau Kraft, deşi toţi laolaltă nu sunt altceva decât figuri schematice, fragmentare, aşa cum este de altfel şi apariţia lor. Faţă de Kirillov sau de Kraft nu poţi decât să adopţi o atitudine, fie de opoziţie, fie de exaltare, ei îndeamnă în general la atitudini tranşante, nu agreează soluţiile de mijloc, dar logica pe care o dezvoltă, contrar intenţiei lor, este în mod paradoxal o logică a sentimentului, în sensul că numai pe cale afectivă, emoţională te poţi apropia de „argumentul" lor, fie repudiindu-l, fie urmându-l până la ultimele consecinţe.

Nihilismul însuşi este în fond o problemă de afectivitate, nu poţi fi receptiv la el decât plecând de la propriile sentimente sau resentimente, aşa cum şi neantul şi moartea nu pot fi percepute decât interior, la nivel sentimental/emoţional, cunoaşterea logică, raţională arătându-se mai degrabă indiferentă faţă de ele. În fond, nu există decât un sentiment al omului în faţa morţii, care determină adoptarea unei atitudini speciale, dar o logică a morţii, o cunoaştere raţională a ei altfel decât în opoziţie cu viaţa, prin comparaţie cu viaţa, este de-a dreptul imposibilă. Moartea blochează accesul raţiunii, ea nu se adresează direct conştiinţei raţionale, ci mai degrabă acelei părţi din mintea noastră care este receptivă la impulsurile venite de la simţuri. Prin urmare, deşi intenţia lor este una metafizică, de demonstrare dialectică a necesităţii alegerii libere a clipei morţii, Kirillov şi Kraft nu se adresează decât sentimentelor noatre faţă de moarte şi libertate.

Două probleme ne interesează cu precădere în această *Confesiune*. În mod evident un studiu asupra vizualităţii operei dostoievskiene nu poate lăsa deoparte

analiza pe care Ippolit o întreprinde asupra tabloului lui Hans Holbein *Coborârea lui Hristos în mormânt* întrucât *Confesiunea* atinge punctul culminant odată cu descrierea sentimentului încercat de privitor în fața acestui tablou. Dintr-un anumit punct de vedere, țelul ultim al acestei mărturisiri este tocmai revelarea sentimentelor stranii care-l cuprind pe privitor în întâlnirea lui cu realitatea morții lui Iisus Hristos. Analiza tabloului lui Holbein prefațează de fapt mult mai celebrul mit al *Marelui Inchizitor*, care, nu în mod întâmplător, descrie doar sentimentele, gândurile pe care le încearcă bătrânul inchizitor când se află față în față cu Isus Hristos, nu şi invers. Ceea ce pare oarecum bizar, căci Iisus este viu, dar, bizar, el nu spune nimic, nu face mai nimic până spre final, se comportă, deci, aproape ca şi cum n-ar fi. În concluzie, în ambele fragmente accentul se pune pe om, pe privitor şi pe reacția lui în fața acestei întâlniri neașteptate, uimitoare, cu ceva/cineva care pare de neconceput şi anume, pe de o parte, cadavrul schingiuit/mutilat/torturat al lui Iisus, iar pe de altă parte, cu Iisus Hristos în carne şi oase, situație la fel de ireală şi de stranie ca şi în celălalt caz. Însă, de fiecare dată, accentul se pune pe uimirea şi tulburarea privitorului provocate de această apariție fantastică, indiferent dacă este vorba despre o persoană vie sau de trupul unui mort. Analizând aceste fragmente (*Idiotul* III, VI şi *Frații Karamazov* II,V, V) în paralel, unii comentatori ar putea sugera o concluzie de-a dreptul uimitoare: întâlnirea oamenilor cu Iisus Hristos are un caracter ireal/nefiresc, ea nu se produce în modul cel mai simplu cu putință, ci ni se sugerează că oamenilor nu prea le vine să creadă că această întâlnire cu Iisus ar putea avea loc; dimpotrivă, ei nu-şi pot reprima sentimentul de disconfort, de teamă şi îngrijorare ce sunt provocate de revenirea acestuia pe pământ. Apariția lui Isus în lume provoacă o reacție de respingere, de reproş, el fiind în mintea oamenilor ceva de neconceput atât ca ființă vie, cât şi ca un mort oarecare. În imaginarul lor, Iisus nu e privit nici ca fiind o persoană decedată, al cărui trup a suferit suplicii groaznice, dar nici ca un om viu, care s-a reîntors în mijlocul lor pentru a-i mântui, a le dărui viață veşnică, ci este considerat drept o ființă ambiguă, nici mort, dar nici viu pe de-a-ntregul. Ippolit se arată aici în primul rând ca un privitor interesat să descifreze semnificațiile unui tablou care, aşa cum spune Mâşkin, deşi are un subiect profund religios, mai degrabă „îi face pe unii să-şi piardă credința decât să îi întărească în ea".

Cea de-a doua problemă ridicată de *Confesiune*, asupra căreia ne oprim în final, priveşte chiar punctul de plecare şi întemeierea acestei mărturii. De fapt, ce-l face pe Ippolit Terentiev să se decidă să se confeseze, pe ce anume se întemeiază intenția lui? Ei bine, această confesiune are un temei vizual, este spovedania unui ochi care şi-a ațintit privirea spre suprafețele lucrurilor şi care acum doreşte să mărturisească ce anume a văzut. Este povestea unei experiențe vizuale şi are ca punct de plecare schimbarea survenită în raza ochiului, ce s-a desprins pentru o clipă de zidul din fața casei. Acest zid a constituit ani de-a rândul orizontul privirii

lui Ippolit şi, împreună cu copacii din parcul de la Pavlovsk, va trezi în acest ochi o mare întrebare. O dialectică ai cărei termeni sunt exprimați metaforic: de o parte zidul de cărămidă, ce vrea să exprime închiderea, izolarea esențială, şi de cealaltă parte, copacii de la Pavlovsk – simbol al libertății privirii de a cerceta lumea şi de a se deschide spre lume. Iar ceea ce leagă aceşti doi termeni este un ochi care nu s-a hotărât deocamdată pentru care din posibilități ar trebui să opteze. ***Confesiunea* lui Ippolit nu este în fond decât o dramă vizuală**, sfâşierea unui suflet care trebuie să aleagă spre cine ar trebui să privească: spre sine sau spre lume, să se concentreze în continuare asupra zidului, asupra universului interior sau să-l abandoneze şi să se lase purtat de vraja pe care o exercită copacii. Dar, oare în felul acesta ceva nu se pierde ceva din eul său, nu dispare iremediabil o parte din sine? Zidul acesta reprezintă totuşi tot ceea ce are Ippolit mai familiar, mai apropiat, singurul partener/martor al gândurilor şi năzuințelor sale. Iar Ippolit nu se poate rupe, nu se poate extrage pe sine din lumea sa lăuntrică, eşecul său dublând în plan simbolic tragedia vizuală a prințului Mâşkin.

ARMONIA EXPRIMĂRII FIINȚEI ÎN *CATEGORIILE* ARISTOTELICE

LUCIAN CHERATA

După Aristotel, cunoaşterea unui lucru nu este posibilă decât prin cunoaşterea primei lui cauze. El precizează: „Aceste cauze sunt de patru feluri: una dintre aceste cauze afirmăm că este substanța formală sau *quidditatea*, în acest caz, întrebarea privitor la pricina unui lucru se referă la noțiune ca la un termen ultim, iar pricina inițială este cauza şi principiul, a doua cauză este materia şi substratul, a treia este aceea de la care porneşte mişcarea, iar a patra, opusă acesteia, este scopul şi binele, care este țelul oricărei deveniri şi mişcări”[1].

După cum am văzut, *quidditatea* poate să apară drept cauza primă a *ființei*.

Cercetând dacă *esența* este totuna cu fiecare lucru sau este deosebită de el, Aristotel constată că: „fiecare lucru este identic cu substanța sa, şi despre quidditate se spune că e substanța fiecărui lucru”[2].

Ulterior, Aristotel revine cu precizarea că „orice lucru în sine e totuna cu esența lui, dar nu prin accident, şi că cunoaşterea fiecărui lucru se reduce de fapt la cunoaşterea quidditații sale […]”[3].

Vorbind despre posibilitățile de cunoaştere a *esenței*, Aristotel ajunge la următoarea concluzie:

„Din toate acestea nu rezultă nici că definiția şi silogismul sunt acelaşi lucru, nici că ele se referă la acelaşi obiect. Rezultă însă că definiția nu demonstrează şi nu arată nimic, că deci esența nu poate fi cunoscută nici prin definiție, nici prin demonstrație.”[4]

Quidditatea ne apare ca o *esență* care încearcă să se întemeieze, stabilă într-o anterioritate raportată la ea însăşi, dar şi într-o potențialitate intrinsecă, determinantă. Din cartea Z a *Metafizicii* rezultă o dublă concluzie negativă: „nu e cu putință să existe nici demonstrație, nici definiție pentru ceea ce poate fi şi astfel

[1] Aristotel, *Metafizica*, Cartea I (A), 3, 983 a, Edit. IRI, Bucureşti, 1999, p. 22.

[2] *Ibidem*, Cartea VII (Z), 6, 1031 a, p. 259.

[3] *Ibidem*, Cartea VII (Z), 6, 1031 b, p. 261.

[4] Aristotel, *Analitica secundă*, II, 7, 92 b, *Organon*, vol. II, Edit. IRI, Bucureşti, 1998, p. 196.

decât e acum, căci astfel de lucruri formează obiectul opiniei, atunci e limpede că nu poate exista nici demonstrație nici definiție pentru lucrurile sensibile individuale”[5].

Poate că, din cele susținute anterior, putem concluziona că ființa individuală este unică în sine, dar, tocmai prin aceasta, deschide posibilitatea spre înțelegerea diversității ființei, așa cum, de fapt, a susținut, în întreaga sa operă, Aristotel. De fapt, întreaga teorie aristotelică începe cu problematica *ființei individuale*.

Am văzut că, la Platon, teoria ființei, în general, presupune o participare a ființei la repaus şi mişcare, dar şi o participare a individualului, direct sau prin alteritate, la ființă. Acest proces, în fapt, individualizează ființa. Deşi, la Platon, nu putem vorbi de categorii filosofice, în înțelesul aristotelic al cuvântului, remarcăm, intuitiv, o relație specială între cele două sisteme puse în discuție prin problematica *ființei individuale*. Dacă, la Platon, există o preocupare pentru încadrarea şi definirea *ființei individuale* într-un ansamblu noțional pentadic, la Aristotel, putem spune că există preocuparea pentru explicitarea *ființei individuale*.

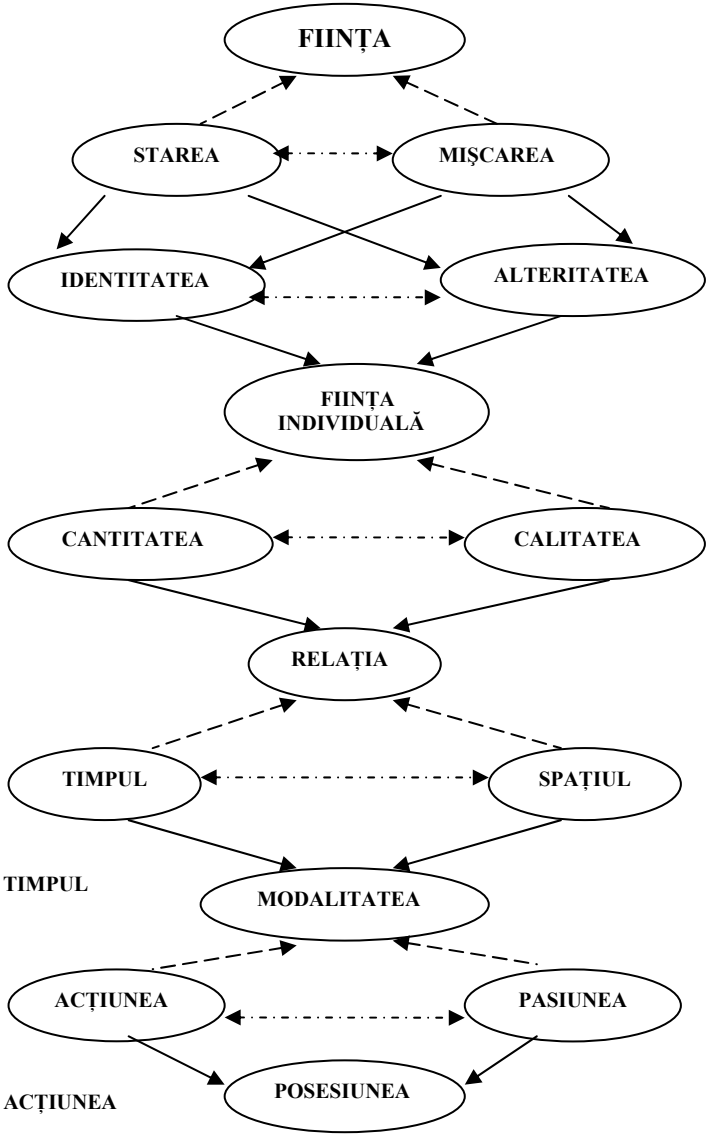
De aceea, considerăm că îngemănarea demersurilor, platonic şi aristotelic, într-o complementaritate firească este surprinsă de filosoful Constantin Noica care sesizează, la nivelul ființei individuale, această înlănțuire a celor două seturi de *entități noționale*:

„Dacă înlănțuirea lor [a categoriilor, n.n] nu e un simplu joc al gândirii, ea [necesitatea, n.n] nu-ți pare mai mult decât o posibilitate logică sau dialectică a ei.

Astfel, potrivit celor de mai sus: în sânul *ființei*, *starea şi mişcarea* s-au contrazis, dar au dat împreună *identitatea* (sau *alteritatea* – n.n.); *alteritatea* şi *identitatea* s-au contrazis, dar au dat *ființa individuală*; în sânul acesteia, *cantitatea* şi *calitatea* s-au contazis, dar au dat *relația*, pentru ca relația de *timp* s-o contrazică pe cea de *spațiu* şi să dea împreună *modalitatea*, după cum în modalitatea nouă a viețuitorului, *acțiunea* şi *pasiunea* s-au contrazis dar au dat *posesiunea*”.[6]

Reprezentând grafic relațiile dintre „categoriile”, sesizate în textul de mai sus, obținem structura din figura care urmează. Aici se observă cu uşurință înlănțuirea „categoriilor” platonice şi aristotelice într-un tot unitar, dar şi o relaționare simetrică marcată de dualitate. În schemă, am marcat prin săgeată dublă trasată linie-punct relația de contrarietate dintre categorii, prin săgeată simplă tip linie întreruptă, relația „în sânul, în interiorul”, iar prin săgeată simplă, trasată cu linie continuă, relația „dau, au dat”.

[5] Aristotel, *Metafizica*, *Cartea* (VII) Z, 15, 1039 b, Edit. IRI, Bucureşti, 1999, p. 298-299.
[6] C.Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 8.



Lumea contemporană ştie despre *Categorii* că sunt „o carte mare a umanității care trebuie luată aşa cum este”[7]. Structura ei este cunoscută astfel:

[7] C. Noica, *Scrieri alese*, 1, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1979, p.103.

antepredicamente (cap. I-IV), *predicamente* (categoriile propriu-zise, cap. IV-X) şi *post-predicamente* (cap. X-XV).

Dar pentru înţelegerea filosofiei aristotelice, este necesar să aducem în discuţie avertismentele comentatorilor antici şi medievali ai filosofului care ne previn asupra laturii esoterice a unora dintre scrierile acestuia. În acest sens, Aulus Gellius redă textul schimbului de scrisori dintre Aristotel şi Alexandru cel Mare[8] din care reiese reproşul celui din urmă către Aristotel pentru faptul că a publicat scrierile „esoterice" care erau de fapt destinate doar unui public restrâns şi „iniţiat". Aristotel îi răspunde că „acestea sunt publicate şi în acelaşi timp nepublicate, fiindcă ele sunt inteligibile numai acelora care au urmat cursurile mele."[9]

De la Ammonius, din *Comentarii la Categorii*, aflăm ce trebuie să facă cel ce vrea să-l studieze cu adevărat pe Aristotel şi de ce filosoful a practicat un stil obscur:

„Vom spune că, întocmai cum în temple se folosesc anumite văluri pentru ca nu toţi, chiar cei profani, să asiste la cele de care nu sunt vrednici, la fel şi Aristotel se foloseşte de obscuritate ca de un văl acoperitor pentru filosofia sa, pentru ca cei plini de râvnă să-şi încordeze astfel mai mult cugetele, iar cei nepăsători şi slabi de cuget, luând contact cu astfel de învăţături, să fie îndepărtaţi de obscuritate."[10]

Considerăm, totuşi, că Aristotel, după 300 de ani de esoterism, renunţă la această tradiţie în favoarea unei cunoaşteri directe care să favorizeze pe cei interesaţi cu adevărat de acest lucru. În fapt, începutul acestui proces de renunţare la esoterismul tradiţional este făcut de Socrate şi Platon, prin metoda *maieutică* şi respectiv prin teoria *reminiscenţei* care, putem considera că se constituie în abordări lipsite de esoterism prin căutarea unui *adevăr* care nu ţine de o persoană anume ci este un dat intrinsec al realităţii.

Chiar Aristotel, atrage atenţia asupra caracterului „special" al abordării problematicii fiinţei, în acest mod: „Există o ştiinţă care consideră atât *fiinţa* ca fiind , cât şi proprietăţile ei esenţiale. Ea nu se confundă cu nici o ştiinţă specială, căci nici una din acestea nu consideră *fiinţa* ca atare în general, ci fiecare din ele îşi asumă o parte din ea şi examinează însuşirile ei, cum fac, de pildă, ştiinţele matematice. De vreme ce însă noi suntem în căutarea supremelor principii şi cauze, de bună seamă că acestea au a fi socotite ca principiile unei naturi anume, care dăinuieşte *în sine* şi *prin sine*. Dacă deci acei care au cercetat elementele lucrurilor au cercetat aceste principii, atunci şi elementele, în chip neapărat, trebuie să aparţină *fiinţei* ca fiind şi nu accidentelor acesteia. De aceea şi noi avem a lua în considerare primele cauze ale *fiinţei* ca fiind."[11]

---

[8] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, trad. de David Popescu, XX, 5.

[9] *Ibidem*, XX, 6.

[10] Ammonius, *Comentarii la Categorii*, trad. De C. Noica, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 228.

[11] *Apud* Aristotel, *Metafizica*, cartea a IV-a (Γ), cap.1, 1003a, 20-32, trad. rom. De Ştefan Bezdechi, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965.

În aceeaşi idee, a receptării corecte a ceea ce este legat de *ființă*, Aristotel face precizarea: „Astfel, unor lucruri le zicem ființe (considerăm mai potrivită traducerea *ființări* – n. n.), pentru că sunt substanțe, altora, pentru că sunt însuşiri ale substanței, apoi altora pentru că sunt pe calea spre substanță ori reprezintă pieirea, privația, determinarea sau elementul productiv sau generator al substanței sau a ceea ce e numit din pricina raportului său cu substanța ori pentru că sunt o negație a celor înşirate mai sus sau a substanței."[12]

Dar despre sensurile *ființei*, Aristotel revine cu nuanțări pe parcursul *Metafizicii*: „Ceea ce se numeşte propriu-zis *ființă* se ia în mai multe sensuri, dintre care, după cum s-a văzut, unul este *ființa* prin accident, altul *ființa* ca ceva adevărat prin opoziție cu *neființa*, considerată ca egală cu falsul; apoi, pe lângă acestea, ființa considerată în cadrul diferitelor categorii, cum e substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul, şi alte categorii de acelaşi fel. Dar, pe lângă aceste feluri de *ființă*, mai e şi *ființa* în stare potențială şi *ființa* în act."[13]

Dificultatea subiectului, caracterul abstract al speculațiilor asupra *ființei ca ființă*, necesitatea unei riguroase concentrări a spiritului, au făcut ca exprimările multiple ale *ființei* să nu fie întotdeauna receptate şi interpretate în semnificația lor adevărată. Considerăm că o revenire asupra subiectului exprimării aristotelice a *ființei*, aşa cum o aflăm în toată opera gânditorului, chiar dacă nu ar aduce noutăți în ceea ce priveşte semnificația acesteia după atâtea exegeze, poate totuşi să reînprospăteze interpretările unei tradiții în care s-au suprapus ideile comentatorilor neoplatonici, scolastici sau cele ale interpreților moderni. Țelul ambițios al oricărei noi abordări este, fără îndoială, acela de a da o interpretare acestor texte cât mai aproape de ceea ce a dorit Aristotel să spună.

Aristotel sesizează, prin *categorii*, zece clase de realitate[14] care-şi împart între ele *ființa* sau mai degrabă fac să existe realități şi nu o realitate singură.

Acelaşi adevăr îl surprinde şi Cantemir care spune despre categorii că sunt „dzece forme supt carile Aristotel toate ființele lucrurilor cuprinde"[15].

La Aristotel, *categoriile*, în număr de zece, apar în tratatul despre *Categorii* în ordinea următoare: *substanța* (*ousia*), *cantitatea* (*poson*/*posotes*), *calitatea* (*poion*/*poiotes*), *relația* (*pros ti*), *locul* (*pō*), *timpul* (*pote*), *poziția* (*keisthai*), *posesia* (*eikēin*), *acțiunea* (*poiein*) şi *pasiunea* (*paschein*). Aceeaşi ordine o aflăm şi în *Topica*[16]. În *Metafizica*, însă *calitatea* este trecută înaintea

[12] *Ibidem*, 1003b1, 6-9.

[13] *Apud* Aristotel, *Metafizica*, cartea a VI-a (E), cap. 2, 1026a, 33-38, 1026b,1-2. trad. rom. de Ştefan Bezdechi, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965.

[14] Cf. C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968, p. 106.

[15] D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, *Scara,* în *Opere complete*, vol. IV, studiu introductiv de N. Stoicescu, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1973, p. 60.

[16] Aristotel, *Topica*, 1, 9, 103 b, *Organon* vol. II, Edit. IRI, Bucureşti, 1998. Trad. Mircea Florian; în continuare toate textele referite aparțin acestei ediții.

cantități[17] și *locul* după *timp*[18], dar tot în *Metafizica* sunt enumerate doar opt categorii[19] (mai puțin *poziția* și *posesia*). În aparență, sistematizarea *categoriilor* aristotelice pare să nu aibă nici un principiu în situația în care, de la o enumerare la alta, se modifică atât numărul cât și ordinea acestora. Un fapt care este constant, și anume așezarea mai întâi a *substanței*, ne arată că Aristotel nu trata la întâmplare aceste sistematizări. *Substanța primă* apare ca subiect față de celelalte *categorii* care sunt predicate și, în mod automat, subiectul apare ca primă categorie în enumerare. Dar, tot după precizările lui Aristotel, „aceste *categorii* diferite de *substanță* nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvântului, ci calități și mișcări ale Ființei".[20]

Sunt doar câteva exemple de aparente inadvertențe în scrierile lui Aristotel despre *ființă*, locuri care necesită o analiză mai atentă. Aici, suntem datori cu o precizare: sursele acestor inadvertențe pot fi atât traducerea inexactă a textelor grecești, dar și o înțelegere parțială a ceea ce a vrut să spună Aristotel, cu sau fără o traducere inspirată. În acest moment, suntem datori cu răspunsul la câteva întrebări: *de ce a procedat în acest fel*? și, atunci trebuie să clarificăm rațiunea criteriului presupus și *cum a procedat pentru materializarea acestuia*? și, în acest caz, trebuie să evidențiem metoda care a stat la baza acestei construcții.

Din opera lui Aristotel, după cum am mai arătat, aflăm *ce sunt categoriile*, dar și *câte sunt* acestea, deoarece ele apar enumerate diferit în locuri diferite în manuscrisele ajunse până la noi[21].

Platon a scris în limba utilizată în agora. Primul care folosește limba greacă în sensul nou, ca limbaj tehnic, filosofic este Aristotel. Pentru acesta, verbul grec *katēgorein* înseamnă a pune în seamă, a atribui. În acest context, *categoriile* (*katēgoriai*) semnifică ceea ce se atribuie unui subiect. Ele desemnează anumite atribute, adică cele mai generale potrivite lucrurilor, primele atribute ale lucrurilor. Dar Aristotel[22] subliniază faptul că există o deosebire între ceea ce este parte integrantă a unui subiect, *ceea ce este conținut în el*, și ceea ce reprezintă propriu-zis un atribut *care se referă la un subiect*, adică o determinare de ordin general, cum ar fi genul căruia îi aparține subiectul[23]. Pentru Aristotel, *categoriile* sunt determinări atributive, genuri de ființă (*ta gene ton ontos*) cu mențiunea că sunt genurile cu cel mai înalt grad de generalitate[24].

---

[17] Aristotel, *Metafizica*, Z,1, 1028 b, M,1, 1069 a, Edit. IRI, București, 1999. Trad. Ștefan Bezdechi; în continuare toate textele referite aparțin acestei ediții.

[18] *Metafizica*, Z,1, 1029 b.

[19] *Metafizica*, Δ, 7, 1017 a 25.

[20] *Metafizica*, Δ, XII, 1, 1069 a.

[21] Cele mai vechi manuscrise sunt din sec. IX, X d. Chr.

[22] Explicații în *Categorii*, cap. 6-9 și *Metafizica*, cartea Δ.

[23] *Apud*. Dan Bădărău, *Opere alese*, *Categoriile lui Aristotel*, Edit. Academiei R.S.R., București, 1979, p. 14.

[24] Cf. C. Noica, *Pentru o interpretare la Categoriile lui Aristotel*,. în *Probleme de logică*, vol. I, Edit. Academiei R.S.R., București, 1968, p. 105.

Dacă acceptăm această abordare, anume aceea în care *categoriile* sunt „atribute care revin în modul cel mai curent lucrurilor, genurile cele mai generale”[25], nu putem considera că suntem în posesia unui criteriu care ne va permite să stabilim care dintre referirile lui Aristotel la numărul *categoriilor* (zece, opt şi chiar mai puține) este mai demnă de luat în considerare. Considerăm că nu numărul categoriilor trebuie să ne intereseze în mod esențial ci criteriul de abordare folosit într-un loc anume, acesta fiind cel care determină numărul categoriilor. La fel, vom observa că unele dintre atribute sunt mai generale ceea ce poate face posibilă o ierarhizare, ordonare sau raportare a lor. În acest sens, reținem opinii care încearcă să justifice cele spuse de Aristotel sau, uneori, tăcerea lui.

În acest sens, o opinie modernă este exprimată de Adolf Trendelenburg în lucrarea sa *Geschichte der Kategorienlehre*, după care categoriile aristotelice se modelează după categoriile gramaticii greceşti[26]. Astfel:

Substanța	ar corespunde	subiectului
Calitatea	- II -	adjectivului
Cantitatea	- II -	numeralelor
Relația	- II -	formelor relative şi comparative
Timpul şi *Locul*	- II -	adverbelor de timp şi loc
Acțiunea şi Pasiunea	- II -	verbelor active şi pasive
Aşezarea	- II -	verbelor intranzitive
Posesia	- II -	perfectului grecesc care exprimă starea subiectului în urma îndeplinirii acțiunii

Dar numărul *categoriilor* aristotelice nu depăşeşte zece, în timp ce numărul *categoriilor* gramaticale importante ale limbii greceşti este mai mare. În această abordare, sunt îndreptățite şi discuții privind firescul corespondențelor stabilite de către Trendelenburg. Dacă interpretăm pe *to categorein to kata ton logon*, adică atribuirea potrivit *logos*-ului, sau atribuirea potrivit adresării *logos*-ului, atunci este firesc să ne raportăm la „o gramatică a ființei”. Dar, *logos*-ul este şi altceva decât cuvânt (mai precis *gând* şi *rațiune de a fi* !), deci criteriul lui Trendelenburg rămâne superficial deoarece acoperă doar planul *gramatical* în care poate să se manifeste ființa, rămânând neacoperite planurile *logic* şi *ontologic*.

Şi totuşi, o privire atentă a tabloului *categoriilor* aristotelice ne permite gruparea diadică a lor a doua-cu a treia, a cincea cu a şasea şi a noua cu a zecea[27]. Diferența față de tabloul aşa-ziselor *categorii* platonice constă în apariția între diade a unor *categorii* care nu fac parte dintr-o diadă. Astfel, după enumerarea aristotelică, *categoria relației* apare după prima diadă şi *categoriile poziției* şi *posesiei* care apar după a doua diadă[28]. Propunem o schematizare a ordonării categoriilor aristotelice cu

[25] Dan Bădărău, *Op. cit.*, p. 15.

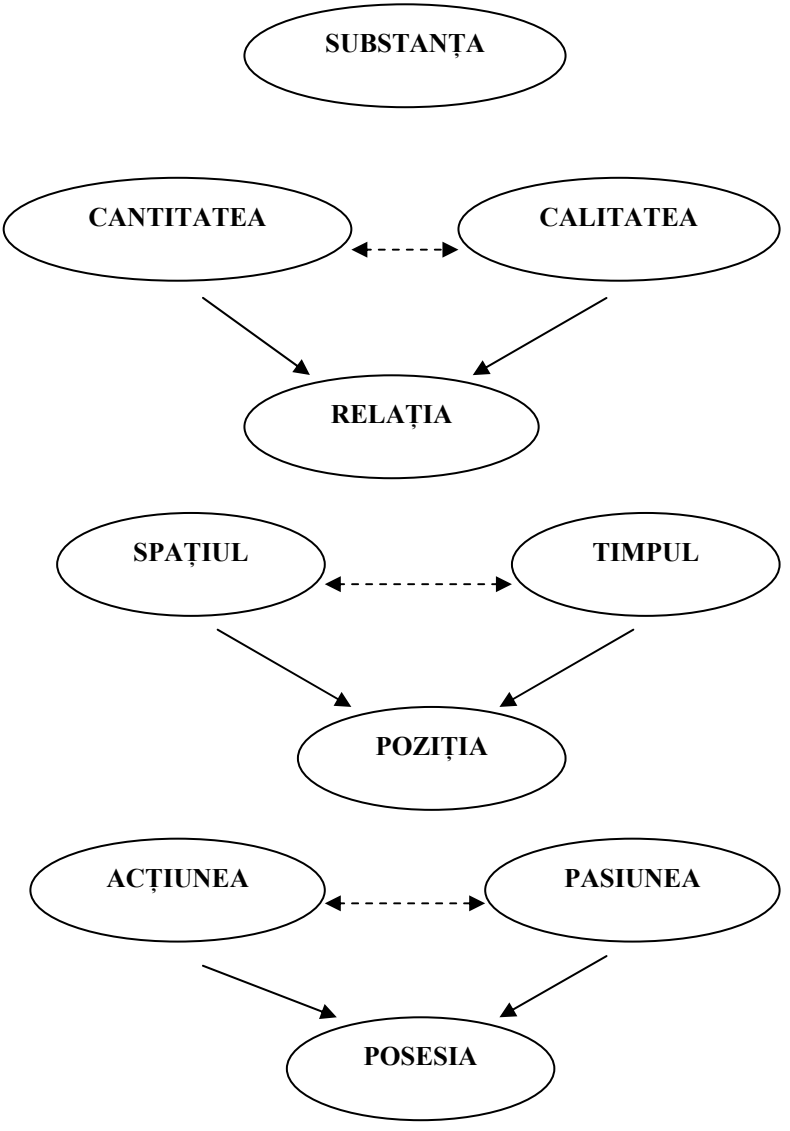
[26] A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Verlag Georg Olms, Hildesheim şi New York, 1979, p. 55-57.

[27] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 18.

[28] *Idem*.

o singură diferență față de enumerarea pusă în discuție mai sus, anume trecerea *categoriei posesiei* după diada *acțiune-pasiune*. Această schimbare, necomentată acum, își va afla justificarea pe parcursul argumentării care urmează.

La fel şi semnificația simbolurilor grafice utilizate: dubla săgeată cu linie întreruptă marchează componența diadelor şi raportul lor de contrarietate, iar săgețile simple cu linie continuă arată relația obligatorie a componentelor diadelor cu o altă *categorie* necesară predicării acestora.



Chiar dacă unii gânditori consideră tabelul categoriilor aristotelice o replică a tabelului lui Platon „în vreme ce *substanța*, prima *categorie* a lui Aristotel, nu este decât *ființa* platoniciană despuiată de caracterul său de entitate abstractă şi vidă de conținut”[29], considerăm că Aristotel a teoretizat problematica ființei individuale, fapt care face cu greu posibilă o asemenea asimilare. La aceasta adăugăm şi observația că tabelul aşa-ziselor *categorii* platonice este rezultatul unui demers în plan *speculativ*, aşa cum precizează Alexandru Surdu[30], pe când tabelul categoriilor aristotelice este fructul unei abordări *dialectice*. Asemănarea cu tabloul *categoriilor* lui Platon constă în plasarea *substanței* într-o situație privilegiată şi tutelară, asemenea *ființei* platonice.

Revenind la modelul pentadic al *ființei* în viziunea platonică, remarcăm faptul că acesta nu este un model static al unor posibile raportări şi participări în plan logic-noțional, ci chiar mecanismul prin care se justifică apariția ființei individuale, mai precis trecerea în plan ontologic.

Aceste remarci fac posibilă relaționarea celor două tabele, prin intermediul ființei individuale, „obiectiv” al tabelului platonic, dar şi „punct de plecare” în tabelul categoriilor aristotelice.

Căutând semnificația conceptului *substanță* (*ousia*[31]) în filosofia greacă, constatăm o largă utilizare prearistotelică a acestuia[32], dar nu în înțelesul aristotelic consacrat ulterior. Mai mult, putem remarca faptul că şi Aristotel foloseşte uneori acest termen cu înțelesuri prearistotelice (ex. „avere”).

La Aristotel, remarcăm nuanțarea acestui concept în două posibile manifestări: astfel, *substanța primă* (*ousia prōtē*), care nu este un atribut, ci este subiectul pur despre care se afirmă sau se neagă anumite predicate; *substanța secundă* (*ousia deutera*) care apare ca o potențialitate atributivă, într-un proces de autoreflectare a *ființei* sau ca ”substrat al unei mase atributive”[33]. Putem concluziona că datorită *substanței secunde* conceptul de *substanță* poate fi aşezat printre celelalte *categorii*, dar prin coordonata de *substanță primă*, *substanța* poate să dețină un loc privilegiat între celelalte categorii.

Ne vom ocupa în continuare de *categoriile* care par să nu respecte intenția lui Aristotel de a crea un tabel marcat de binaritate asemenea tabelului platonic, anume *categoriile*: *relației*, *poziției* (*modalității*) şi *posesiei*.

---

[29] Dan Bădărău, *Op. cit*., p. 20.

[30] Cf. Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice*, Platon, *Opere*, în vol. VI, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 42-44.

[31] Vezi Diels-Krantz, *Die Fragmente der Vorksokratiker*, Dritter Band, Zurich/Berlin 1964, p.325b-326a.

[32] *Idem*. ουϳσινα. Sunt menționate fragmentele presocraticilor: Protagoras, Pythagoras, Demokritos, Heraklites, Philolaos, Leukipos, Hippokrates în care se poate evidenția folosirea, uneori doar, cu sens filosofic, a termenului ουϳσινα.

[33] *Idem*.

Relația, în primul rând pare a nu fi un *atribut* sau, cel mult, poate fi un *atribut* foarte general. Dar adevăratul *subiect* este *subiectul individual* (ca *substanță primă*), iar ceea ce este individual nu este relativ[34].

Şi totuşi, Aristotel consideră *relația* un atribut[35] când vorbeşte despre atributele *puțin*, *mult*, *mai puțin*, *mai mult* etc., atribute care nu reies din *cantitate* ci din *relație*. Acelaşi lucru se petrece când comunică printre *calități* linia dreaptă şi linia curbă. Dar definirea unui *relativ* nu se poate face decât printr-un *corelativ* care uneori poate fi un *contrar*. Trebuie remarcat faptul că, în majoritatea cazurilor, *corelativii* sunt în mod obiectiv simultani, pe când *contrarii* pot exista unul fără altul şi chiar să se excludă reciproc (diferența este dată de planurile în care sunt definiți şi există ca şi *concepte* sau *noțiuni* !), cum ar fi sănătatea şi boala. Aristotel atrage atenția asupra faptului că trebuie să existe ceva în comun care să lege cei doi termeni ai unui raport de contrarietate, iar acel lucru de care depind amândoi nu poate fi decât identitatea subiectului[36].

Relativul la Aristotel are o abordare cu totul specială, el recunoscând indirect necesitatea unei abordări comune pentru *relativ* şi *substanță*: „Este un nonsens să admitem că toate lucrurile au aceleaşi principii, căci în acest caz aceleaşi principii ar fi valabile pentru *relativ* şi *substanță*”[37].

Alte referiri la *relație*, la fel, se raportează la *substanță* într-o manieră care solicită o analiză foarte atentă a posibilelor semnificații care intră în discuție. Astfel:

„*Relația* este, dintre toate *categoriile*, natura (*physis*) cea mai puțin determinată, cea mai îndepărtată de *substanță*, ea vine chiar după *cantitate* şi *calitate*. *Relația*, aşa cum am văzut, este un mod al *cantității* şi nu poate fi materia *substanței* întrucât, privită fie în totalitate, fie în părțile şi speciile ei, *relația* nu poate fi concepută în afara unui lucru care-i serveşte ca suport”.[38]

Din acest citat reținem caracteristicile *categoriei relației* aşa cum le concepea Aristotel:

- este cea mai puțin determinată;
- este cea mai îndepărtată de *substanță*;
- este un mod al *cantității* (şi al *calității*);
- nu poate fi materia *substanței*;
- nu poate fi concepută în afara unui lucru care-i serveşte de suport.

---

[34] Aristotel, *Categorii*, 8, 10a, 20 *ad. fin*, *Organon*, vol. I, Edit. IRI, Bucureşti, 1998, trad. Mircea Florian; în continuare toate textele referite aparțin acestei ediții.

[35] Cf. Aristotel, *Ibidem*, 6, 5b, 11.

[36] Cf. Aristotel, *Cat.*, 11, 14a, 15.

[37] Aristotel, *Met*., A, 4, 1070a, 36.

[38] Aristotel, *Met.*, N,1, 1088a, 23 şi *Cat.*, 7, 8a, 12; *Apud* D. Bădărău, *op. cit*. p.26.

Poziția (*modalitatea*) şi *posesia* sunt de multe ori omise din anumite liste enunțate de către Aristotel. Putem considera că toate listele de categorii din opera lui Aristotel sunt complete în funcție de criteriul la care se raportează.

Dată fiind cunoscută rigoarea caracteristică lui Aristotel, nu putem considera drept neglijențe sau inconsecvențe aceste omisiuni, ele având o justificare prin chiar ce crede Stagiritul despre aceste categorii. Astfel, aflăm în capitolele 9 şi 15 din *Categorii* că Aristotel nu acordă nici un interes *poziției* (*modalității*) pe care o înglobează în *relativ* sau în *cantitate*[39].

Observăm că *posesia* se întinde peste tot ceea ce „este". „Are" implică întreaga arie a celorlalte categorii: *substanța*, *cantitatea* şi *calitatea*, *relația*, *locul* şi *timpul*. Dar *posesia* poate fi exprimată printr-un relativ direct sau implicit: „am o casă mai mare ca…", „am o casă (față de…care nu are…" etc. Aceste exprimări înglobează predicarea implicită a *posesiei*, dar şi a celorlalte categorii cu ajutorul *relației*. În acest context, avansăm ideea că *poziția* (*modalitatea*) şi *posesia* nu sunt altceva decât variante ale *relației* pentru diadele *spațiu – timp* şi respectiv *acțiune – pasiune*. În acest fel se justifică spusele lui Aristotel despre categorii, în ansamblul operei sale. În consens cu cele spuse, aducem şi opinia unui exeget al operei aristotelice:

„Adevărul este că relația oglindeşte natura intrinsecă a cel puțin două lucruri sau substanțe legate; aceasta nu micşorează însă realitatea, dacă ținem seama că realitatea însăşi este constituită din relații"[40].

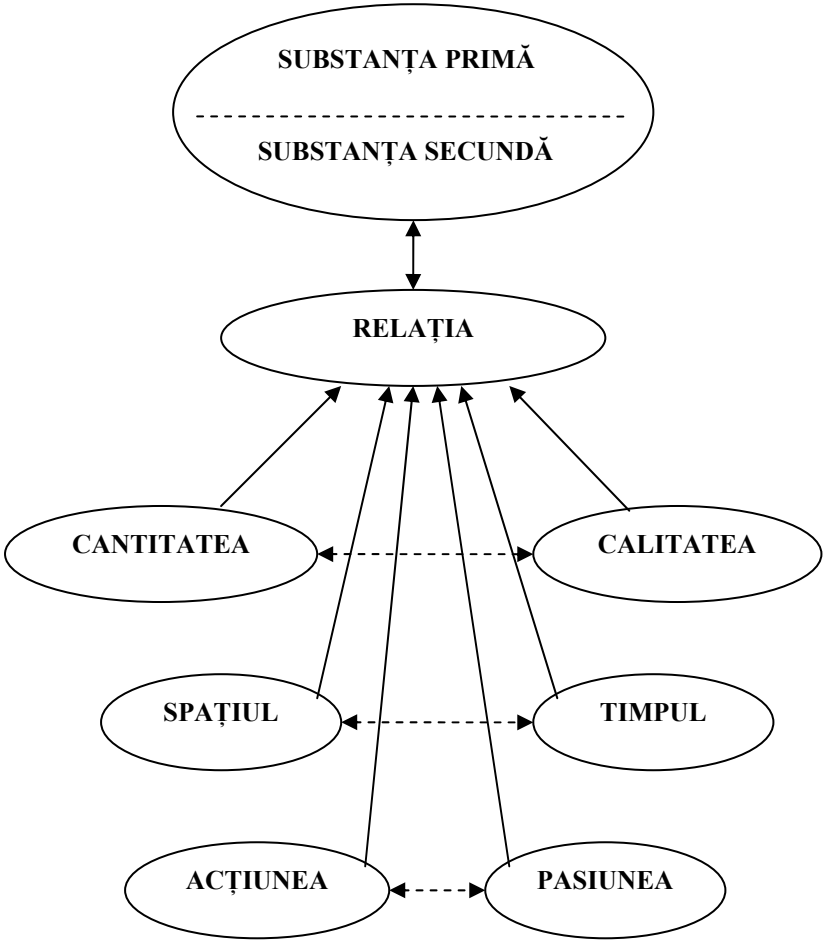
În această viziune, *relația* apare ca un atribut permanent al *substanței* fără de care nu poate fi definită *ființa individuală* şi fără de care categoriile din diadele *cantitate-calitate*, *timp-spațiu* şi *acțiune-pasiune* nu ar putea avea o predicare completă. Acest statut special al *relației* justifică atât tendința lui Aristotel de a o asocia *substanței*, dar şi observația unor comentatori că această *categorie* „strică" armonia abordării diadice a tabloului aristotelic al *categoriilor*. Şi tot prin această abordare se pot explica aşa-zisele „inconsecvențe" ale lui Aristotel privind numărul *categoriilor* sale prin diversele variante puse în discuție în care întotdeauna erau cele trei diade şi, în mod variabil, *poziția* (*modalitatea*) şi *posesia*. Admițând *relația* ca atribut permanent al *substanței secunde*, o vom regăsi în postpredicamentele *gen* şi *specie*, menționate explicit de către Aristotel, dar şi în *diferență*, *propriu* şi *accident*, „voci" adăugate ulterior de către Porfir în *Isagoga*.

Propunem, pentru ilustrarea acestei abordări, următoarea schemă sintetică a *categoriilor* aristotelice:

---

[39] Cf. Aristotel, *Cat.*., 6, 5a, 9 şi 7, 6b, 14.

[40] M. Florian, *Introducere în logica lui Aristotel*, în vol. *Organon* I, Edit. Ştiințifică, Bucureşti, 1957, p. 50.



În schema de mai sus săgeţile duble trasate cu linie întreruptă marchează componenţa diadelor aristotelice şi relaţia antitetică a entităţilor componente, iar săgeţile simple continui au semnificaţia „se predică despre *substanţa primă* prin mijlocirea *relaţiei*"; săgeata dublă, trasată cu linie continuă, are semnificaţia „relaţia ca atribut permanent al substanţei secunde". Revenim cu precizarea că *relaţie* în cazul diadei *spaţiu-timp* se traduce prin *poziţie* (*modalitate* de spaţiu sau timp), iar în cadrul diadei *acţiune-pasiune* prin *posesie*. Observăm din schemă faptul că *relaţia* apare cu o dublă compatibilitate, anume: atât în postură de *categorie* cât şi de *atribut intrinsec al substanţei secunde.*

Prin acceptarea acestei scheme, credem că se lămuresc atât aşa-zisele „inconsecvenţe" aristotelice cât şi nedumeririle unor exegeţi[41], dar, mai ales, şi precizările lui Aristotel despre *substanţă* şi *relaţie* rămase fără un înţeles clar.

Chiar dacă această schemă ne conduce la ideea că numărul categoriilor poate fi altul decât zece, putem observa cu uşurinţă faptul că *relaţia* poate fi: *relaţie propriu-zisă*, *poziţie* sau *posesie*, în funcţie de context. Acest mod de a număra categoriile ne conduce tot la cifra zece.

Din cele spuse anterior, se poate deduce o dublă concluzie: numărul categoriilor poate fi diferit în funcţie de criteriul de numărare, dar niciodată mai mare decât zece. De aici, se naşte firesc întrebarea: *care este criteriul acoperitor după care ne putem orienta pentru a stabili că numărul maxim de categorii este zece*?

„Doar după unul descriptiv, spunea Constantin Noica în 1940 – dacă acesta este, în cazul de faţă, un criteriu. Iar enumerarea lor întâmplătoare e obiect de critică pentru aproape toţi comentatorii lui Aristotel, de oriunde ar veni ei"[42].

În timp ce Kant, Hegel sau Mill acuzau alcătuirea haotică a tabelei categoriilor, un gânditor ca Gompertz, vedea în numărul categoriilor aristotelice încercarea filosofului de a determina tipurile de predicaţie existente[43].

După cum se vede, răspunsul la această întrebare nu pare a fi simplu de găsit. Dar, o revenire a lui Constantin Noica asupra acestei întrebări ne sugerează o abordare mult mai plauzibilă decât cele puse deja în discuţie: el vede în numărul de zece categorii interogativitatea maximă a *logos*-ului. Demersul său porneşte de la încadrarea tabloului categoriilor aristotelice într-o anumită logică şi nu de la a căuta o logică a organizării interioare a acestuia:

„Este deci, poate, mai bine să laşi tabloul [categoriilor – n.n.] aşa cum se prezintă şi să cauţi, nu ordinea dinăuntrul lui, ci, eventual, ordinea de care *ţine* el, adică stratul mai adânc al logosului din care a putut el izvorî"[44].

Dar Noica nu se referă aici numai la un specific al logosului grec, ci la textul efectiv al *Categoriilor* în care se evidenţiază un strat fundamental al logosului:

„Iar dacă te adânceşti în cuvântul grec, poţi surprinde încă mai mult un aspect care ar putea schimba totul în înţelegerea *Categoriilor* ca preambul al *Organon*-ului. Nu numai că e vorba de termeni concreţi, dar în jumătate din cazuri, este vorba de locuţiuni interogative pur şi simplu, substantivizate: cât de mare ? ce fel ? faţă de ce ? unde ? când ?"[45].

---

[41] Cf. Dan Bădărău, *op. cit*., p. 19.

[42] C. Noica, *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou*, Edit. Moldova, Iaşi, reproducere fidelă după ediţia din 1940, p. 113.

[43] Cf. C. Noica, *op. cit*., p. 113.

[44] C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968, p. 114.

[45] *Ibidem*, C. Noica, *op. cit*., p. 114.

Dar numai înlănțuirea: interogativitate – categorii – predicație dă adevărata dimensiune a demersului aristotelic şi, implicit, validează o logică a organizării operei marelui filosof:

„În orice caz, interogativitatea, cu liniile ei de forță, aici zece la număr, îți dă câmpul categorial, care face cu putință predicația. Ceea ce transcrie Aristotel cu *Categoriile*, din practica reală a gândirii în agora şi în conştințe, este ce se spune şi ce se poate spune ca răspuns la ce se întreabă şi ce se poate întreba. Tabloul categoriilor este orizontul întrebărilor posibile”[46].

Când şi-a prezentat, în 1862, lucrarea *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, Franz Brentano observa cât de trufaşă pare pretenția de a proiecta o nouă lumină asupra lui Aristotel, „după douăzeci de secole de comentariu neîntrerupt şi după mai multe decenii de exegeză filologică”[47].

Dacă încercăm să vedem de ce Aristotel a fost preocupat de virtuțile clasificării şi definiției, atunci întâlnim „o statornică preocupare a gândirii sale de a urmări şi regăsi căile ființei”[48]. Totul pare prestabilit într-o ierarhie a naturii însăşi, iar clasificările capătă înțelesul de a fi „naturale”[49].

Raportându-ne la literatura exegetică aristotelică şi la sursele pe care le-am consultat putem spune că problematica *ființei* se regăseşte în toată opera sa.

De ce întrebările despre ființă le aflăm în întreaga operă a Stagiritului? Poate că răspunsul la această întrebare l-a dat Brunschvicg şi alți exegeți prin constatarea că filosofia lui Aristotel nu a fost una a spiritului ci una a naturii[50]. Iar Constantin Noica duce mai departe gândul: „Că Aristotel pleacă de la determinarea ființei spre a ajunge abia mai târziu la posibilitatea cunoaşterii, în timp ce un Kant va pleca dimpotrivă de la determinarea factorilor de cunoaştere, e o afirmație al cărei adevăr nu pare a putea fi pus la îndoială”[51]. Iar consecința acestei abordări: „Demnitatea unei ştiințe după demnitatea substanțială a obiectului ei, iată consecința împrejurării că primatul ființei, în aristotelism, reprezintă un motiv central”[52].

Ființa este considerată adevăr pentru că este cauză de adevăr, iar, din acest motiv, orice ştiință trebuie să aibă obsesia ființei chiar dacă acest lucru se face dintr-un punct de vedere particular. În acest context, *filosofia primă* ocupă un loc special deoarece *nu se interesează decât de ființa ca ființă*; primatul ființei în aristotelism însemnând orientarea filosofiei către cauzele formale, principii de

[46] *Ibidem*, p. 115.
[47] P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Bucureşti, Edit. Teora, 1998, p.17.
[48] C. Noica, *op. cit*., p. 77.
[49] Cf. C. Noica, *ibid*., p 77.
[50] Cf. C. Noica, *ibid*., p. 78.
[51] C. Noica, *ibid*., *op. cit*., p. 78.
[52] *Ibidem*, p. 79.

existență ale realității și, mai exact: „Filosofie a cauzelor – și o bună parte din critica ce aduce Ideilor platonice se întemeiază pe neputința acestora de a fi cauze ale realității – aristotelismul sfârșește firesc într-o filosofie de principii existențiale. În timp ce Platon punea Ideile pentru a putea da un înțeles lumii, Aristotel căuta principii pentru a-i putea da suport”[53].

Dar, o filosofie care este primordial dedicată ființei este neapărat o filosofie a individualului. Universalul „poartă pecetea de generalizare a intelectului”[54].

Chiar dacă fizicii îi revenea cercetarea ființei în mișcare și metafizicii îi revenea cercetarea ființei ca ființă, cele două domenii se întrepătrund la nivelul ființei individuale deoarece nu se poate explica mișcarea din sânul naturii dacă nu se admite un factor de mișcare, dar nemișcat, al cărui studiu revine metafizicii. În acest context, existența individualului ca substanță este dată doar de fizică[55]. Substanța individuală este considerată în aristotelism drept „unica formă de existență, manifestarea existenței însăși. Nu numai că ni se indică substanța individuală drept singura existență reală dar, în unele locuri ale *Fizicei* de pildă, e și singura posibilă, reprezentând ceea ce se opune în mod firesc neființei”[56].

Se poate concluziona că primatul *ființei* în opera aristotelică înseamnă evidențierea importanței *individualului* care se manifestă numai ca *substanță individuală* care este, de fapt, singura existență reală și posibilă. Dar, *substanța individuală* „e întâlnirea a două ordine deosebite, a două principii metafizice, principiul formei și cel al materiei. Modul formei e acțiunea, cel al materiei pasivitatea. Dar, deși esențial și funcțional deosebite, materia și forma nu au o existență deosebită una de alta și ele nu sunt decât *două fețe ale uneia și aceleiași existențe*”[57]. De aici, ne dăm seama că individualul se naște în acest joc al celor două principii după o regulă foarte clară: „Așadar forma și materia nu au niciun rost să stea deosebite, și nici nu ființează deosebit, cu excepția formei divine, cum vom vedea, care există dincolo de orice materie. Abia din consensul lor se naște individul, care este, pe temeiul celor de mai sus, ființa însăși în toată întinderea ei”[58].

Întrebările despre exprimarea și semnificația *ființei* și a *existenței* în viziunea lui Aristotel ne impun o nouă încercare de clarificare a celor susținute de către acesta sau de exegeții operei sale.

Am dorit să prezentăm în sinteză atât ideile exegezelor clasice, cât și rezultatele unor cercetări contemporane în domeniu, demers care depășește, în

[53] *Ibidem*, p. 86.
[54] *Ibidem*, p. 87.
[55] Cf. C. Noica, *ibid*., p. 88-89.
[56] C. Noica, *ibid*., *op. cit*., p.89.
[57] *Ibidem*, p. 90.
[58] *Idem*.

unele situații, o simplă trecere în revistă a celor mai importante aspecte ale acestei subtile problematici, prin sistematizările şi schematizările propuse de autor.

În cazul lui Aristotel, întoarcerea la surse şi la textul originar este o necesitate care trebuie să anime orice încercare onestă în această privință. Manuscrisele aristotelice au avut un destin particular şi, de aceea, credem că este necesară observația că modul de transmitere a acestor manuscrise către posteritate nu a influențat interpretările operei aşa cum au fost tentați unii exegeți să considere. La această concluzie, ne îndreptățesc cei 2000 de ani de exegeză neîntreruptă, fapt care a condus deja la o receptare anume a operei aristotelice în condițiile în care, din punct de vedere istoric, problema nu este rezolvabilă.

Activitatea comentatorilor aristotelici a fost marcată de un anumit gen de abordare, specific acelei perioade, la care se adaugă faptul că, odată cu apariția ediției lui Andronicos din Rhodos, aceştia s-au mulțumit cu interpretarea şi disecarea textelor existente. Ar fi nefiresc să le reproşăm astăzi faptul că au făcut acest lucru fără să cunoască nici cronologia compunerii acestor texte, nici modul în care Aristotel intenționa să le ordoneze şi, mai ales, nici perimetrul în care îşi înscria demersul filosofic şi motivațiile. Din aceste motive, considerăm că ar fi inutil să mai aducem în discuție altceva decât ceea ce am moştenit în ceea ce priveşte manuscrisele aristotelice.

În opera aristotelică există căutări, dar cum susține Constantin Noica „căutarea aristotelică e de anumit tip: este definitorie, clasificatoare”[59]. Se identifică în Aristotel un geniu al definiției şi clasificării, fapt care face din opera sa un teren ferm, care dă certitudini[60].

Aristotelismul, aşa cum este deja cunoscut, prin marile opoziții, acelea dintre *act* şi *potență*, dintre *materie* şi *formă*, dintre *substanță* şi *accident* îi aparține lui Aristotel, dar au devenit stereotipe printr-o proastă înțelegere şi traducere a lor. Aici, remarcăm faptul că exegeza greacă îi rămâne, în general, fidelă, pe când exegezele arabă şi latină l-au deformat neavând la îndemână o limbă adecvată complexității acestei opere.

Există, credem un criteriu al unității acestei opere: responsabilitatea autorului față de întreaga sa creație, acest fapt conducând la concluzia că există un singur Aristotel.

Aristotel nu a pornit de la hotărârea de a distinge multiplele sensuri ale *ființei*, ci a fost permanent constrâns să constate că *ființa nu este univocă*. El nu a plecat de la opoziția dintre *act* şi *potență* sau dintre *materie* şi *formă* pentru a da răspuns la întrebări utilizând acest instrumentar al cărui creator este, de fapt. Procesul s-a derulat invers: reflecția asupra unei probleme a condus la reformulări elaborate ale

[59] C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou*, Edit. Moldova, Iaşi, reproducere fidelă după ediția din 1940, p. 76.

[60] Cf. C. Noica, *ibid*., p. 77.

acesteia sau completări necesare. Aristotel este cel care vorbeşte despre *logos*, adică despre felurile în care sunt spuse şi gândite lucrurile şi felurile în care sunt, pur şi simplu (*cuvânt*, *gând* şi *raţiune de a fi*).

În ceea ce priveşte *fiinţa*, Aristotel nu a avut o ordine a cercetării sau a expunerii. În textele acestui filosof întâlnim doar ordinea cercetării efective încercată la un moment dat. Există uneori chiar impresia că Aristotel problematizează ceea ce este deja rezolvat. În realitate totul este reluat chiar dacă el nu contrazice pe nimeni, ci doar completează şi preia diverse opinii cu care se confruntă. Din aceste motive, în abordarea materialului studiat, am avut în vedere, în primul rând, coerenţa demersului său integral, complementaritatea observaţiilor şi concluziilor în ansamblul abordării problematicii *fiinţei*. În acelaşi timp, am ţinut cont şi de interpretările de referinţă existente în domeniu. Credem că riscul fetişizării, iar uneori caracterul discutabil al unor interpretări pot fi îndepărtate doar de o mai atentă aplecare asupra a ceea ce constituie moştenire directă a lui Aristotel din care se pot isca întrebări fecunde.

Dar, poate mai potrivit, în asemenea situaţii, ar fi să spunem asemenea lui Constantin Noica:

„Nimeni n-a iubit, cu dăruirea aceea delirantă către profet, pe Aristotel. Nimeni n-a putut filosofa şi cunoaşte, prin el, păstrând totodată un sacru entuziasm, de-a lungul nenumăratelor etape ale operei sale. Nu-l iubeşti pe Aristotel, dar îl înduri şi i te supui”[61].

[61] C. Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 94.

CATEGORIA JURIDICĂ DE „PROCEDURI PREALABILE" – ARHAISM ŞI MODERNITATE

BRÎNDUŞA GOREA, NATALIA SAHAROV[1]

I. Consideraţii introductive şi clarificări preliminare

Adăugarea a două noi aliniate la articolul 109 din Codul de procedură civilă, în octombrie 2010, a prevestit o schimbare de concepţie juridică, confirmată de Noul Cod de procedură civilă, cu implicaţii asupra însuşi conceptului de aplicare a Dreptului. Norma juridică pe care o avem în vedere, cea cuprinsă în art. 109, aliniatele 2-4, se referă la parcurgerea unor proceduri prealabile investirii instanţei de judecată. Procedurile prealabile sunt veritabile categorii juridice, ancore în interpretarea logică a dreptului.

Noua formula redacţională a art. 109 C.proc.civ. lasă însă loc de interpretări. Astfel, dacă în alin. 2, procedura prealabilă se înfăţişează ca o condiţie de admisibilitate a acţiunii, în alin. 3 se consacră posibilitatea exercitării acţiunii chiar şi în lipsa îndeplinirii acestei condiţii: dacă pârâtul nu invocă neîndeplinirea procedurii prealabile prin întâmpinare, instanţa este obligată să procedeze la soluţionarea litigiului cu care a fost investită.

Categoria juridică de „proceduri prealabile" se încetăţenise în sistemul nostru de drept ca o condiţie de admisibilitate a anumitor tipuri de acţiuni în justiţie. O dată cu Legea micii reforme, însă, regula este că neîndeplinirea unei asemenea proceduri, chiar prevăzute de lege ca obligatorie, nu mai poate fi invocată de judecător din oficiu, ci numai de către pârât, prin întâmpinare. Or, o asemenea lăsare a sancţiunii în mâna şi la latitudinea pârâtului desfiinţează, practic, caracterul de condiţie de admisibilitate al parcurgerii unei proceduri prealabile obligatorii.

Doctrina juridică este chemată din nou să se pronunţe asupra naturii juridice a categoriei de „procedură prealabilă": dacă aceasta nu mai e cea a unei condiţii de admisibilitate, atunci care este ea? Excepţia prin care s-ar reclama neîndeplinirea sa a devenit, fără îndoială, una relativă. Este şi în prezent, aşa cum considerăm că a

[1] Universitatea „Dimitrie Cantemir", Târgu Mureş. Cercetarea întreprinsă de Natalia Saharov în realizarea acestei lucrări a fost finanţată parţial din contractul POSDRU/CPP107/DMI1.5/S/78421, proiect strategic ID 78421 (2010), cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013.

fost întotdeauna, o excepție de fond, referitoare la exercițiul dreptului la acțiune, care se soluționează cu prioritate, potrivit art. 137, alin. 1 din Codul de procedură civilă?[2] Este o excepție peremptorie (dirimantă), ce tinde la împiedicarea judecății pe fond, sau este o excepție dilatorie, care determină doar o amânare a soluționării cauzei?

Credem că însuşi caracterul obligatoriu al unor proceduri prealabile considerate până acum ca atare (obligatorii) este pus la îndoială de normele cuprinse în noile coduri civil şi de procedură civilă. Invocarea neîndeplinirii procedurii prealabile nu se mai face printr-o excepție absolută (de ordine publică), ci printr-o excepție relativă. Or, clasificarea excepțiilor în absolute şi relative se face după caracterul imperativ sau dispozitiv al normei încălcate, ceea ce ne face să afirmăm că modificarea adusă de Legea noii reforme şi de noile coduri vizează însăşi natura juridică a instituției procedurii prealabile: normele juridice ce alcătuiesc această instituție nu mai sunt imperative, ci au devenit dispozitive.

Dificultățile de înțelegere şi interpretare apar atunci când încercăm să reconciliem noul caracter dispozitiv al procedurilor prealabile cu faptul că, cel puțin unele dintre ele, sunt obligatorii, şi asta chiar în concepția noilor coduri.

Vom încerca, în cele ce urmează, să aducem câteva clarificări conceptuale asupra categoriei de „proceduri prealabile", urmărind în acest scop evoluția ei din ultimele două decenii, în speranța de a dezvălui modificări mai profunde şi mai puțin aparente care se produc în concepția generală a legiuitorului.

Pentru claritatea analizei, vom împărți lucrarea noastră pe două coordonate: Mai întâi, vom analiza evoluția instituției procedurii prealabile în dreptul român post-comunist, până la „mica reformă" şi după adoptarea Legii nr. 202 / 2010, urmărind reglementările care ne interesează şi în noile Coduri – civil şi de procedură civilă. Apoi, vom aduce în discuție natura juridică a categoriei de „procedură prealabilă", dezvăluind o nouă posibilă perspectivă asupra acesteia, şi vom analiza consecințele procesuale ale neîndeplinirii acestei proceduri, în noul context legislativ. În cele din urmă, vom încerca să extragem câteva concluzii, dintre care unele țin mai puțin de aspectul tehnic al aplicării dreptului, şi mai mult de finalitatea acestuia şi modul în care poate contribui la progresul social.

---

[2] Art. 137 alin. 1 Codul de procedură civilă nu explicitează însă ordinea în care judecătorul se va pronunța în cazul în care se invocă simultan mai multe excepții de procedură şi / sau mai multe excepții de fond. Doctrina a consacrat regula că această ordine trebuie dedusă din „caracterul şi efectele pe care le produc acestea în cadrul procesului civil." (M. Tăbârcă, *Excepțiile procesuale în procesul civil*, ed. a 2-a, revăzută şi adăugată, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2006, p. 75). Soluția este admirabil exprimată de juristul şi prozatorul Eugen Herovanu: „în toate cazurile în care judecătorii se văd puşi în situația de a cerceta laolaltă mai multe chestiuni [...], în aceeaşi cauză, dacă aceste chestiuni sunt de natură a nu fi examinate decât succesiv, ei trebuie să țină seamă de o ordine logică, de o succesiune rațională, începând cu examinarea şi soluționarea chestiunilor care au în mod logic prioritate [...]." (E. Herovanu, *Pagini de practică judiciară şi extra judiciară*, Editura Librăriei Juridice, Bucureşti, 1944, p. 110).

II. Evoluția instituției procedurii prealabile în dreptul român post-comunist

În demersul nostru de stabilire a reperelor istorice ale categoriei juridice de „procedură prealabilă” în România, vom lua ca punct de pornire anul 1990. Aceasta nu pentru că existența unei asemenea instituții nu ar putea fi identificată – sub o denumire sau alta – şi în perioada comunistă sau chiar anterior, ci pentru că analiza istorică pe care ne-o propunem în această secțiune nu este un scop în sine, ci are doar o valoare utilitară, pentru clarificarea premiselor studiului de față.

Prima formă de procedură prealabilă din legislația noastră post-comunistă este procedura prealabilă administrativă, introdusă prin Legea nr. 29 din 1990, a contenciosului administrativ[3]. Articolul 5 al acestei legi, în prezent înlocuită de Legea nr. 554 din 2004[4], impunea celui ce se considera „vătămat” printr-un act administrativ[5] ca, înainte de a-şi căuta dreptatea în fața unui judecător, să încerce rezolvarea extra-judiciară a problemei, prin ceea ce legiuitorul numea o „reclamație”.

Noul dicționar explicativ al limbii române[6] defineşte „reclamația” ca fiind o „petiție adresată unui organ administrativ, în care se exprimă o nemulțumire”; *Marele dicționar de neologisme*[7] adaugă înțelesul de „protest, plângere împotriva unui abuz”. Doctrina juridică română a preferat termenul de „recurs administrativ”, care conferă o tentă pronunțat juridică acestei proceduri extra-judiciare.

Întrucât legea permitea cetățeanului nemulțumit să se adreseze fie organului administrativ emitent (respectiv celui care ar fi trebuit să emită actul şi în mod culpabil nu l-a emis), fie organului ierarhic superior acestuia[8], doctrina şi-a precizat şi ea limbajul, vorbind despre recurs administrativ „grațios” – în primul caz, şi recurs administrativ „ierarhic” – în cel din urmă.

1. Caracterul obligatoriu al parcurgerii procedurii prealabile până la „mica reformă”

Legea contenciosului administrativ din 1990, una dintre primele legiuiri ale României democratice post-comuniste, anterioară chiar Constituției din 1991, nu

[3] Legea nr. 29/1990 a contenciosului administrativ, publicată în „Monitorul oficial al României”, partea I, nr. 122 din 8 noiembrie 1990.

[4] Legea nr. 554/2004 a contenciosului administrativ, publicată în „Monitorul oficial al României”, partea I, nr. 1154 din 7 decembrie 2004.

[5] Termenul de act administrativ are un înțeles larg, ce include şi refuzul nejustificat de emitere a unui act sau aşa-numita *tăcere* a administrației, adică nesoluționarea în termen legal a unei cereri adresate de un cetățean.

[6] Apărut la Editura Litera Internațional, în 2002.

[7] F. Marcu, Editura Saeculum, 2000.

[8] Nu punem aici în discuție faptul că, în condițiile descentralizării şi autonomiei locale, nu există prea des un „organ administrativ ierarhic superior” celui în cauză.

permitea cetățeanului accesul direct la instanța judecătorească, ci condiționa începerea oricărei proceduri judiciare de formularea – în anumite termene şi condiții – a unei asemenea reclamații. Aproape fără excepție, literatura de specialitate şi practica judiciară au fost de acord că parcurgerea acestei *proceduri prealabile* este o „condiție specială de admisibilitate". În limbajul uneori ezoteric al dreptului, o condiție de admisibilitate este o cerință impusă de lege, în absența căreia judecătorul va refuza să cerceteze „fondul cauzei", adică injustiția reclamată de cetățean (în cazul în discuție, „vătămarea" dreptului său de către un organ administrativ).

Reclamația administrativă, ca formă de procedură prealabilă, continuă să existe şi după abrogarea Legii nr. 29 din 1990 şi înlocuirea ei cu Legea nr. 554 din 2004. Vom încerca să extragem câteva aspecte semnificative din prezentarea comparativă a acestei proceduri prealabile administrative în vechea şi în noua reglementare, ignorând deliberat aspectele prea tehnice legate de termene, competență şi obiectul plângerii şi concentrându-ne numai asupra chestiunilor relevante pentru studiul nostru.

Vechea reglementare Art. 5 din Legea nr. 29 / 1990	Noua reglementare Art. 7 din Legea nr. 554 din 2004 (modificată prin Legea nr. 262/2007)
Înainte de a cere tribunalului anularea actului sau obligarea la eliberarea lui, cel care se considera vătămat *se va adresa* pentru apărarea dreptului său [...] autorității emitente, care este obligată să rezolve reclamația [...]. În cazul în care cel care se consideră vătămat nu este mulțumit de soluția dată reclamației sale, el *poate sesiza* tribunalul [...]. Dacă cel care se consideră vătămat în dreptul său s-a adresat cu reclamație *şi autorității administrative ierarhic superioare* celei care a emis actul, termenul (de sesizare a instanței – n.n.) [...] se calculează de la comunicarea de către acea autoritate a soluției date reclamației.	*Înainte de a se adresa* instanței de contencios administrativ competente, persoana care se consideră vătămată într-un drept al său sau într-un interes legitim printr-un act administrativ individual, *trebuie să solicite* autorității publice emitente sau *autorității ierarhic superioare*, dacă aceasta există[...] revocarea [...] acestuia.

Chiar şi o analiză comparativă sumară ne dezvăluie că noua reglementare nu a modificat esenţial procedura prealabilă administrativă, ci i-a adus nuanţări, clarificări şi distincţii[9] care nu fac acum obiectul interesului nostru. Înainte „de a cere” ceva judecătorului / de „a se adresa” justiţiei, cetăţeanului ce invocă o vătămare i se pretinde în mod imperativ („se va adresa” / „trebuie să solicite”) să facă demersuri de soluţionare extrajudiciară a problemei. Nici vechea, nici noua reglementare nu lasă niciun dubiu în această privinţă: parcurgerea acestor paşi extrajudiciari este obligatorie, nu facultativă, desigur – în măsura în care cetăţeanul doreşte să lupte pentru dreptul sau interesul său legitim şi nu abandonează intenţia unei confruntări juridice. Putem spune că această procedură prealabilă („reclamaţie”, „plângere”, „recurs” etc.) şi-a păstrat, pe parcursul a două decenii, caracterul (sau natura juridică) de „condiţie de admisibilitate”, adică cea acceptată de cea mai mare parte a doctrinei juridice.

Nuanţările şi precizările aduse de noua lege a contenciosului administrativ privesc şi cazul acţiunilor care au ca obiect *contractele* administrative, adică acele situaţii în care organul administrativ acţionează mai curând ca un subiect de drept privat, decât în calitatea sa de purtător al autorităţii publice. În acest gen de raporturi juridice, statul şi organele sale acţionează, în esenţă, ca un comerciant. Facem această precizare pentru a explica caracterul coerent al articolului 7, aliniat 6 din Legea nr. 554 / 2004, conform căruia „Plângerea prealabilă în cazul acţiunilor care au ca obiect contractele administrative *are semnificaţia concilierii în cazul litigiilor comerciale*, dispoziţiile din Codul de procedură civilă fiind aplicabile în mod corespunzător.

Într-adevăr, Codul de procedură civilă român era deja modificat la data apariţiei acestei noi reglementări în materia contenciosului administrativ, în sensul introducerii, prin Ordonanţa de urgenţă a Guvernului nr. 138 / 2000[10], a unui capitol nou, dedicat exclusiv procedurii de soluţionare a litigiilor comerciale. Practic, noutatea substanţială adusă prin acest capitol este cea enunţată din primul articol nou introdus (art. 720^1), următoarele articole nefăcând decât să-l detalieze din punct de vedere procedural. Reamintim conţinutul art. 720^1, alin. 1: „În procesele şi cererile în materie comercială evaluabile în bani, *înainte de introducerea cererii de chemare în judecată*, reclamantul *va încerca* soluţionarea litigiului prin conciliere directă cu cealaltă parte” (sublinierile ne aparţin – *B.G., N.S.*). Nici doctrina, nici practica judiciară nu a ezitat în a interpreta această prevedere legală în singurul înţeles posibil: „concilierea directă” este, în materie

[9] Inclusiv ulterior apariţiei Legii 554 / 2004, prin modificările aduse de Legea nr. 262 din 2007.

[10] Ordonanţa de urgenţă a Guvernului nr. 138/2000 pentru modificarea şi completarea Codului de procedură civilă, publicată în „Monitorul oficial al României” partea I, nr. 479 din 2 octombrie 2000.

comercială, o procedură *prealabilă şi obligatorie*, asemeni recursului graţios sau ierarhic din materia contenciosului administrativ. Pentru identitate de raţiune, şi această procedură prealabilă a fost considerată o condiţie de admisibilitate pentru promovarea unei acţiuni comerciale, a cărei neîndeplinire atrage respingerea acţiunii ca inadmisibilă.

Parcă pentru a lămuri o dată în plus intenţia legiuitorului în legătură cu existenţa în dreptul nostru a categoriei juridice de „proceduri" a căror îndeplinire este obligatorie înainte de promovarea anumitor acţiuni în justiţie, acelaşi act normativ care a introdus concilierea directă în materie comercială (Ordonanţa de urgenţă a Guvernului nr. 138 / 2000) modifică şi articolul 109 din Codul de procedură civilă, primul din seria celor ce reglementează procedura în faţa primei instanţe. Dacă înainte de această modificare, art. 109 avea un singur aliniat („Oricine pretinde un drept împotriva unei alte persoane trebuie să facă o cerere înaintea instanţei competente."), Ordonanţa de urgenţă a Guvernului nr. 138 / 2000 îi adaugă un aliniat secund: „În cazurile anume prevăzute de lege, sesizarea instanţei competente se poate face numai după îndeplinirea unei proceduri prealabile, în condiţiile stabilite de acea lege. Dovada îndeplinirii procedurii prealabile se va anexa la cererea de chemare în judecată."

Prin folosirea sintagmei „cazuri anume prevăzute de lege", legiuitorul a urmărit să acopere atât acele situaţii în care exista deja o procedură prealabilă, impusă printr-o reglementare specială (în raport de caracterul general al normei din art. 109, alin. 2)[11], cât şi eventuale reglementări ulterioare care ar stabili o asemenea procedură prealabilă şi obligatorie.

Cu alte cuvinte, reglementarea din 2000 consolidează existenţa în sistemul nostru de drept a unor situaţii – e drept, excepţionale – în care accesul la justiţie este condiţionat de o formă extrajudiciară de soluţionare a conflictului.

Fără îndoială că o asemenea decizie a legiuitorului poate genera o ridicare de sprânceană măcar, dacă nu proteste explicite, cel puţin din partea celor ce cred că dreptul român a fost destul timp infestat de instituţii precum „comisiile de împăciuire" din perioada comunistă sau piedicile puse în calea părţilor decise să divorţeze, prin impunerea unor „termene de gândire". Nici concilierea directă în materie comercială nu este, în general, văzută cu ochi buni de juriştii români. Mai cu seamă aceia dintre ei care reunesc calităţile de practician şi teoretician al dreptului se plâng că această procedură prealabilă *este inutilă şi neinspirată, fără nici un suport în argumente ca celeritate, degrevarea instanţelor ş.a.m.d.* [12]

[11] Procedura prealabilă prevăzută de Legea contenciosului administrativ nr. 554/2004; procedura prealabilă a concilierii directe; reclamaţia prealabilă adresată furnizorului de servicii poştale în temeiul Ordonanţei Guvernului nr. 31/2002 privind serviciile poştale, aprobată prin Legea nr. 642/2002 ş.a.

[12] L. Chiriac, *Unele observaţii despre instituţia concilierii în procesele şi cererile în materie comercială*, în „Revista de drept comercial" nr. 1/2003, p. 166.

Comisia europeană pentru eficacitatea justiției (CEPEJ), în programul-cadru prezentat la Strasbourg, în iunie 2004[13], preciza, la rândul său, că „o prevedere solicitând o procedură de soluționare anterioară judecății, dacă această soluționare nu a fost dorită de părți şi a eşuat, ar face doar să adauge o nouă etapă ne-necesară procedurilor şi le-ar extinde durata, pe cale de consecință. Modul în care sunt folosite aceste proceduri speciale face diferența, mai mult decât faptul că acestea există sau nu.” [s.n. - B.G., N.S.]

Opinia noastră este că nicio formă de dialog în soluționarea unui conflict social de orice natură nu este superfluă, iar etapa istorică în care a fost adoptată o anumită reglementare nu ar trebui să ne împiedice să o examinăm *sine ira et studio* şi să îi recunoaştem meritele, dacă există. În fond, simplul fapt că o lege se aplică prost în societate sau nu îi este înțeleasă valoarea şi utilitatea, nu înseamnă că legea e fundamental proastă sau că trebuie să renunțăm la o asemenea reglementare. Stabilitatea normativă şi aplicarea uniformă a regulilor juridice „reprezintă doar premisa necesară, dar nu şi suficientă, pentru realizarea justiției sociale, întrucât, la un moment dat, deşi norma poate fi dreaptă sau corectă din punct de vedere juridico – legislativ, ea poate genera inechități şi nedreptăți datorate modului său de aplicare de către instanțele sau *agenții* dreptului (în primul rând judecătorii)”[14].

2. Categoria juridică de „procedură prealabilă” în concepția Legii micii reforme

După două decenii încheiate de controverse doctrinare şi nemulțumiri din partea justițiabililor, legiuitorul român reuşeşte din nou să ne surprindă prin Legea nr. 202 din 2010, al cărei scop general este mărturisit chiar în titulatură: „legea privind unele măsuri pentru accelerarea soluționării proceselor”.

Legea nr. 202 din 2010 reprezintă o „privire prin gaura cheii” la reglementarea viitorului nou Cod de procedură civilă, parte din pachetul legislativ reformist ce mai cuprinde un nou Cod civil, un nou Cod penal şi un nou Cod de procedură penală. În aşteptarea acestei mari reforme legislative, Legea nr. 202 din 2010 a fost supranumită „legea micii reforme”.

Modificarea de concepție legislativă care ne interesează în contextul acestei lucrări este cea adusă (a) prin reformularea aliniatului secund şi (b) prin nou-introdusele aliniate 3 şi 4, care se adaugă articolului 109 şi îi schimbă – în opinia noastră – întregul înțeles.

Vom apela din nou la metoda comparației frastice pentru a desluşi intenția legiuitorul, aşa cum poate fi dedusă din reformularea aliniatului 2 al articolului 109:

[13] Punctul 36, lit. ii) din Programul-cadru, disponibil online pe https://wcd.coe.int/wcd/ViewDoc.jsp?id=1134801&Site=COE).

[14] D. Banciu, *Sociologie juridică*, Editura Hyperion XXI, Bucureşti, 1995, p. 102.

Vechea reglementare	Noua reglementare
Aliniatul 2 al articolului 109 din Codul de procedură civilă anterior Legii nr. 202 din 2010	Aliniatul 2 al articolului 109 din Codul de procedură civilă, modificat prin Legea nr. 202 din 2010
În cazurile anume prevăzute de lege, sesizarea instanței competente se poate face numai după îndeplinirea unei proceduri prealabile, în condițiile stabilite de acea lege. Dovada îndeplinirii procedurii prealabile se va anexa la cererea de chemare în judecată.	Sesizarea instanței se poate face numai după îndeplinirea unei proceduri prealabile, *dacă legea prevede în mod expres aceasta*. Dovada îndeplinirii procedurii prealabile se va anexa la cererea de chemare în judecata.

În opinia noastră, modul în care legiuitorul a înțeles să își modifice reglementarea anterioară (deşi modificările nu par semnificative) ne îndreptățește să credem că s-a intenționat reiterarea caracterului de excepție al uzitării categoriei juridice de „proceduri prealabile”. Este o nuanță fină între „în cazurile anume prevăzute de lege” şi „dacă legea prevede în mod expres aceasta”, dar impresia pe care ne-o lasă este că girueta legiuitorului a suferit o uşoară schimbare de direcție, în sensul intenției de (auto)limitare în viitor a unor asemenea cazuri.

Considerăm că putem extrage o semnificație şi din eliminarea sintagmei „în condițiile stabilite de acea lege”: intenția legiuitorului este de *unificare* a regimului juridic al procedurilor prealabile, de reglementare a acestuia nu prin diverse norme cuprinse în legi speciale, ci prin norma procedurală generală a articolului în discuție (art. 109).

Aliniatele 3 şi 4 ale articolului 109, introduse prin Legea nr. 202 din 2010, par să confirme ipoteza de mai sus. Iată ce prevede aliniatul 3 al art. 109: „Neîndeplinirea procedurii prealabile nu poate fi invocată decât de către pârât prin întâmpinare, sub sancțiunea decăderii.”

Această normă este într-adevăr surprinzătoare, întrucât schimbă radical regimul juridic al procedurii prealabile: neîndeplinirea ei nu mai poate fi invocată de oricine, chiar şi de instanță din oficiu, şi oricând, ci numai de către pârât, şi numai într-un anumit termen! Cu alte cuvinte, legiuitorul schimbă fără echivoc compartimentul teoretic în care literatura de specialitate aşezase „procedura

prealabilă”: aceasta nu mai este o condiție de admisibilitate de ordine publică, a cărei neîndeplinire se invocă printr-o excepție absolută.[15]

Această concluzie evidentă este întărită de reglementarea aliniatului 4, care stabileşte o excepție de la noua regulă exprimată de aliniatul 3: „La sesizarea instanței cu dezbaterea procedurii succesorale, reclamantul va depune o încheiere emisă de notarul public cu privire la verificarea evidențelor succesorale prevăzute de Codul civil şi de lege. În acest caz, neîndeplinirea procedurii prealabile poate fi invocată nu numai de către pârât, ci şi de către instanță, din oficiu.”

3. Reglementarea categoriei juridice de „proceduri prealabile” în noile coduri

Urmărind reglementarea în discuție în noul Cod de procedură civilă, a cărei dată preconizată de intrare în vigoare este 1 septembrie 2012, putem constata că aliniatele 2-4 ale art. 109 au primit o reglementare distinctă în art. 188, intitulat „Procedura prealabilă”, dar această reglementare este neschimbată față de cea a Legii nr. 202 din 2010, aşa că nu mai insistăm asupra ei.

În schimb, este de interes maxim pentru studiul nostru reglementarea pe care Noul Cod Civil, deja în vigoare de la 1 octombrie 2011, o dă categoriei de „prescripție extinctivă”. Mai exact, atenția ne-a fost atrasă de corelația pe care o face legiuitorul între categoriile de „prescripție extinctivă şi cea de „procedură prealabilă”.

Vom analiza mai întâi efectele pe care le produce parcurgerea unei proceduri prealabile asupra curgerii termenului de prescripție, urmând să discutăm, în finalul acestei secțiuni, ceea ce noi considerăm a fi o schimbare radicală de optică în privința caracterului obligatoriu al procedurilor prealabile.

A. Efectele procedurii prealabile asupra cursului prescripției extinctive

a) Termenul de prescripție nu este întrerupt prin declanşarea unei proceduri prealabile

În reglementarea dată prescripției extinctive de Decretul nr. 167 / 1958, efectuarea unei proceduri prealabile nu întrerupea cursul prescripției. Aceasta întrucât, pe de o parte, cazurile de întrerupere erau limitativ prevăzute de Decretul nr. 167/1958 şi nu includeau procedurile prealabile, iar, pe de altă parte, nici n-ar fi fost echitabil ca pasivitatea creditorului sa fie „recompensată” prin curgerea unui nou termen de prescripție, după efectuarea procedurii prealabile. În acelaşi sens,

[15] De obicei, soluția de inadmisibilitate este atrasă de invocarea unei excepții de fond, absolute şi peremptorii, cum este cazul lipsei uneia dintre cele patru condiții „clasice” de exercițiu a acțiunii civile: afirmarea unui drept subiectiv civil / a unei pretenții; interesul; calitatea procesuală şi capacitatea procesuală.

jurisprudența comercială a apreciat că îndeplinirea procedurii prealabile de conciliere nu se înscrie între cauzele de întrerupere a prescripției prevăzute de art. 16, alin. (1), litera b) din Decretul nr. 167 / 1958.[16]

Credem că nici în lumina noilor reglementări nu putem vorbi de întreruperea cursului prescripției extinctive prin efectul declanşării unei proceduri prealabile.

Situațiile şi condițiile în care se întrerupe cursul prescripției sunt prevăzute în Noul Cod Civil de art. 2537 – 2540. Majoritatea cazurilor de întrerupere sunt preluate (reformulat şi cu precizări) din vechea reglementare a art. 16 din Decretul nr. 167 din 1958), dar există şi cazuri nou introduse, iar enumerarea nu mai este limitativă, ci lasă deschisă posibilitatea altor „cazuri prevăzute de lege".

Întrebarea care s-ar putea ridica este dacă nu cumva *punerea în întârziere*, un caz de întrerupere a prescripției introdus prin Noul Cod Civil (art. 2537, pct. 4) ar putea include şi ipoteza inițierii de către partea în detrimentul căreia curge prescripția a unei proceduri prealabile facultative. Mai concret, este posibilă întreruperea cursului prescripției extinctive prin declanşarea unei proceduri prealabile?

Un argument în favoarea răspunsului afirmativ ar fi că, în noua sa reglementare dată de art. 1521 – 1525 din Noul Cod Civil, instituția punerii în întârziere este mai puțin formală, notificarea prin care se solicită executarea obligației putând îmbrăca, practic, orice formă scrisă, iar comunicarea acesteia putându-se face prin orice mijloc care asigură dovada comunicării, nu doar prin executor judecătoresc. Ne referim, desigur, la punerea în întârziere care se face anterior promovării unei acțiuni în justiție, dar care este urmată de chemarea în judecată, în termenul de 6 luni de la data punerii în întârziere, prevăzut de art. 2540 din Noul Cod Civil.[17] În aceste noi condiții, chiar şi o invitație scrisă la mediere ar putea fi considerată o formă de punere în întârziere.

Considerăm totuşi că răspunsul corect este cel negativ, în sensul că declanşarea unei proceduri prealabile nu întrerupe nici în prezent cursul prescripției extinctive. Argumentele pe care ne întemeiem această concluzie sunt următoarele:

(1) Dacă redactorii noilor coduri ar fi dorit să menționeze declanşarea unei proceduri prealabile, eventual urmată într-un anumit termen de promovarea unei acțiuni în instanță, ca pe o cauză de întrerupere a cursului prescripției, nu ne îndoim că ar fi făcut-o *expresis verbis*, ceea ce nu este cazul.

---

[16] Înalta Curte de Casație şi Justiție, Secția comercială, decizia nr. 3778 din 15 octombrie 2004, disponibilă online pe www.scj.ro/SE rezumate 2004/SE r 3778 2004.htm. Redăm un fragment relevant din motivarea acestei hotărâri: [...] *efectuarea procedurii prealabile a concilierii, nu se înscrie în nici una din cauzele de întrerupere a prescripției prevăzute de art.16, dispoziții de strictă interpretare, neputând fi extinse la alte situații decât cele astfel determinate de legiuitor.*

[17] Printr-o astfel de condiționare se urmăreşte limitarea posibilității creditorului de a-l şicana pe debitor, fără însă a avea intenția reală de a promova o cerere în instanță – a se vedea în acest sens Adelina Irina Şomoiag, *Ce surprize ne pregăteşte Noul Cod Civil?*, articol publicat în cotidianul Wall-Street din 21 septembrie 2011 (disponibil online pe http://www.wall-street.ro/articol/Legal-Business/109649/Ce-surprize-ne-pregateste-Noul-Cod-Civil-II.html)

(2) Cel mai puternic argument este însă cel de logică legislativă, căci o cauză de suspendare a termenului de prescripție extinctivă nu poate fi, în acelaşi timp, şi o cauză de întrerupere a acestuia. Or, după cum vom vedea, recurgerea la o procedură prealabilă facultativă sau obligatorie este enumerată printre cauzele de suspendare a prescripției (art. 2532, pct. 7).

b) Termenul de prescripție este suspendat prin declanşarea unei proceduri prealabile

În schimb, art. 13, litera c) din Decret consacra expres soluția *suspendării termenului de prescripție* pe durata îndeplinirii procedurii reclamației administrative, soluție care a fost preluată de doctrină şi jurisprudență, pentru identitate de rațiune, şi în cazul procedurii prealabile a concilierii directe. Astfel, datorită imposibilității juridice a titularului dreptului de a-şi promova acțiunea pe durata cuprinsă de art. 720^1, cursul prescripției se suspendă pe o durată nu mai mare de 3 luni de la înregistrarea convocării concilierii. Suspendarea opera începând cu data convocării la conciliere şi înceta fie la data realizării concilierii directe, fie la data împlinirii unui termen de 30 zile socotit de la data primirii convocării, dacă partea adversă nu i-a dat curs.

Noul Cod Civil aduce o reglementare extinsă şi nuanțată chestiunii în discuție, înlăturând orice dubiu cu privire la faptul că procedura prealabilă suspendă cursul prescripției extinctive, pentru maxim 3 luni de la declanşarea procedurii. Vom recurge din nou la o analiză comparativă a vechii şi noii reglementări:

Vechea reglementare	Noua reglementare
Art. 13, litera c) din Decretul nr. 167 / 1958 (modificat prin Decretul 218 / 1960)	Art. 2532, punctul 7 din Noul Cod Civil
Cursul prescripției se suspendă: [...] c) până la rezolvarea reclamației administra-tive făcută de cel îndreptățit, cu privire la despăgubiri sau restituiri, în temeiul unui contract de transport sau de prestare a serviciilor de poştă şi telecomunicații, însă cel mai târziu până la expirarea unui termen de 3 luni socotit de la înregistrarea reclamației.	Prescripția nu începe să curgă, iar, dacă a început să curgă, ea se suspendă: [...] 7. în cazul în care cel îndreptățit la acțiune trebuie sau poate, potrivit legii ori contractului, să folosească o anumită procedură prealabilă, cum sunt reclamația administrativă, încercarea de împăcare sau altele asemenea, cât timp nu a cunoscut şi nici nu trebuia să cunoască rezultatul acelei proceduri, însă nu mai mult de 3 luni de la declanşarea procedurii, dacă prin lege sau contract nu s-a stabilit un alt termen;

Câteva concluzii se desprind cu uşurinţă din această comparaţie pe texte de lege:

În primul rând, art. 2532, punctul 7 din Noul Cod Civil reformulează fostul text al art. 13, litera c) din Decretul nr. 167 / 1958 şi îl extinde de la reclamaţia administrativă la orice altă procedură prealabilă, confirmând astfel interpretările date anterior de doctrină şi jurisprudenţă.

În al doilea rând, Noul Cod Civil aduce o reglementare mult mai nuanţată şi perioadei în care operează suspendarea cursului prescripţiei. Vechea reglementare stabilea ca limită maximă expirarea unui termen de 3 luni socotit de la înregistrarea reclamaţiei administrative, indiferent dacă aceasta fusese sau nu soluţionată în acest interval de timp; după expirarea termenului maximal de 3 luni, suspendarea nu mai opera şi prescripţia îşi relua cursul *ope legis*. Noua reglementare păstrează termenul maximal de 3 luni, socotit de la declanşarea procedurii prealabile, însă cu condiţia ca prin lege, dar chiar şi prin contractul încheiat de părţi, să nu se fi stabilit un alt termen. Cu alte cuvinte, părţile pot modifica prin convenţia lor perioada de suspendare a cursului prescripţiei extinctive, stabilind un termen pentru derularea procedurii prealabile facultative dorite de ele (de pildă, încercarea de împăcare prin conciliere directă sau mediere). Pe toată durata desfăşurării unei asemenea proceduri prealabile (respectiv, cât timp cel îndreptăţit la acţiune nu a cunoscut şi nici nu trebuia să cunoască rezultatul acelei proceduri), cursul prescripţiei extinctive este împiedicat a începe să curgă sau, după caz, este suspendat.

B. Infirmarea caracterului obligatoriu al procedurilor prealabile

Cea mai importantă concluzie, din perspectiva studiului nostru, ce se desprinde din analiza comparativă, este că textul analizat din Noul Cod Civil infirmă şi el caracterul strict obligatoriu al procedurilor prealabile: în cazul în care cel îndreptăţit la acţiune trebuie *sau poate*, [s.n. – B.G., N.S.] potrivit legii ori contractului, să folosească o anumită procedură prealabilă [...].

Să analizăm distinct cele 2 ipoteze (şi 4 sub-ipoteze) care rezultă:

1) cazul în care cel îndreptăţit la acţiune trebuie, potrivit legii ori contractului, să folosească o anumită procedură prealabilă

a) situaţia când parcurgerea procedurii prealabile este obligatorie potrivit legii

În reglementarea de până la legea micii reforme, după cum am văzut, sancţiunea neîndeplinirii procedurii prealabile era respingerea acţiunii ca inadmisibilă. După introducerea aliniatul 3 la art. 109 c.pr.civ., însă, această sancţiune nu mai intervine automat, nu mai poate fi constatată de instanţă din oficiu, ci poate fi invocată numai de către pârât prin întâmpinare, sub sancţiunea decăderii. Dacă pârâtul (de pildă, autoritatea administrativă sau comerciantul debitor) nu se prevalează de neîndeplinirea procedurii prealabile (reclamaţie

administrativă, conciliere directă, mediere etc.) de către reclamant, judecata îşi continuă cursul ca şi cum parcurgerea procedurii prealabile nu ar fi fost obligatorie potrivit legii.

Concluzia: chiar şi atunci când parcurgerea procedurii prealabile este obligatorie potrivit legii, ea este lăsată la latitudinea pârâtului. Mai exact, caracterul său obligatoriu poate fi eludat de părţi, în doi paşi: (1), mai întâi, reclamantul decide să nu urmeze această procedură prealabilă; (2) apoi, pârâtul decide să nu invoce neîndeplinirea procedurii.

Ce se întîmplă însă dacă reclamantul nu a parcurs procedura prealabilă, iar pârâtul *invocă* această neregularitate a actului de sesizare? Soluţia instanţei va trebui să fie ori respingerea cererii de chemare în judecată ca inadmisibilă, ori respingerea ei ca prematură, după cum există sau nu în cauză un termen de promovare a acţiunii, împlinit sau încă neîmplinit. Abia în această sub-ipoteză putem vorbi într-adevăr de caracterul obligatoriu al procedurii prealabile, sancţionat ca atare printr-o soluţie de respingere a cererii de chemare în judecată formulate fără a parcurge respectiva procedură prealabilă.

b) situaţia când parcurgerea procedurii prealabile este obligatorie potrivit contractului

Ne aflăm în situaţia în care părţile prevăd în contractul lor încercarea de soluţionare amiabilă a unui eventual litigiu ivit în legătură cu executarea contractului, de exemplu prin negociere directă, conciliere sau mediere. Situaţia este asemănătoare cu cea a stipulării unei clauze compromisorii, cu diferenţa că arbitrajul nu este considerat o procedură prealabilă, ci un substitut al procedurilor judiciare, iar clauza arbitrală înlătură competenţa instanţelor judecătoreşti.[18]

În mod similar situaţiei analizate mai sus, dacă pârâtul nu invocă neîndeplinirea procedurii prealabile, judecata va decurge normal. Practic, ceea ce părţile au decis prin *mutuum consensus* (parcurgerea unei proceduri prealabile), tot ele desfac prin *mutuum disenssus*, fie că această renunţare la procedura prealabilă are loc explicit (printr-un act adiţional la contractul iniţial), fie că are loc implicit (prin cei doi paşi expuşi mai sus: reclamantul nu parcurge procedura prealabilă, iar pârâtul nu invocă această neregularitate).

Pe de altă parte, dacă pârâtul se prevalează de clauza contractuală potrivit căreia parcurgerea procedurii prealabile este obligatorie, instanţa va trebui să respingă cererea reclamantului – ca inadmisibilă, dacă exista un termen ce a fost depăşit, sau ca prematură – dacă procedura prealabilă încă se mai poate îndeplini.

2) cazul în care cel îndreptăţit la acţiune poate, potrivit legii ori contractului, să folosească o anumită procedură prealabilă

[18] Potrivit art. 545 din noul Cod de Procedură Civilă, intitulat „Excluderea competenţei instanţei”, *încheierea convenţiei arbitrale exclude, pentru litigiul care face obiectul ei, competenţa instanţelor judecătoreşti*.

c) situația când parcurgerea procedurii prealabile este permisă de lege

Este vorba în această ipoteză de toate acele numeroase situații, care de altfel constituie regula în dreptul privat, în care părților le este îngăduit de lege să recurgă la o formă de soluționare amiabilă a litigiului intervenit între ele: negociere directă, conciliere sau mediere. Credem că, în aceste cazuri, singura problemă care se ridică este aceea a probării faptului că prescripția extinctivă este suspendată pe maxim 3 luni, respectiv a momentului de la care operează suspendarea. În cazul medierii, problema se rezolvă simplu, prin echivalarea acestui moment cu cel în care ambele (sau toate) părțile au semnat contractul de mediere. Dacă însă părțile înțeleg să apeleze la o formă mai puțin reglementată de procedură prealabilă, în care nu se încheie vreun contract scris, de exemplu – la negocierea directă, proba va fi puțin mai dificilă, deşi nu imposibilă: momentul declanşării procedurii prealabile va fi dovedit ca orice altă stare de fapt.

d) situația când parcurgerea procedurii prealabile este permisă de contract

Această ipoteză nu se diferențiază fundamental de cea anterioară, cu singura precizare că nu se poate deroga prin contract de la dispozițiile imperative / prohibitive ale legii. Dacă legea ar interzice expres părților să apeleze la mediere, de exemplu, pentru soluționarea unui conflict de drept bancar, atunci medierea nu ar putea avea loc, chiar dacă părțile au prevăzut în contract posibilitatea de a recurge la ea.

Studiind cele patru ipoteze descrise mai sus, şi corelându-le cu dispoziția procesuală a art. 109 din Codul de procedură civilă (respectiv art. 188 din noul Cod de procedură civilă), ajungem la concluzia că deşi procedurile prealabile obligatorii sunt declarativ menținute în legislația română, în realitate ele nu mai există, procedurile prealabile fiind întotdeauna facultative.

III. Natura juridică a categoriei de „procedură prealabilă" şi consecințele sale procesuale

1. Semnificația practică a stabilirii corecte a „naturii juridice" a unei proceduri prealabile

În drept există condiții *generale* pentru exercitarea unei acțiuni civile în justiție (capacitatea procesuală, calitate procesuală, justificarea unui interes, afirmarea unui drept subiectiv sau a unei situații juridice ce se doreşte a fi proteguită prin sesizarea instanțelor judecătoreşti). Dar există şi unele condiții *speciale*, care sunt specifice numai anumitor categorii de acțiuni[19] (cum este cazul acțiunilor în contencios administrativ). Există şi alte condiționări impuse

[19] I. Leş, *Tratat de drept procesual civil*, ed. 4, Editura C.H. Beck, Bucureşti, 2008, p. 191; M. Tabârcă, Drept procesual civil, vol. II, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2005, p. 349.

justițiabilului pentru a își vedea nemulțumirea analizată de un judecător, în speranța că acesta îi va face dreptate. Amintim doar obligația de a plăti un preț pentru serviciile justiției, numit „taxă judiciară de timbru”. Neîndeplinirea „obligației de timbraj” duce la respingerea oricărei solicitări de restabilire a dreptății formulate de justițiabil[20].

Dreptul abundă de asemenea condiționări, opreliști şi impedimente, iar judecătorul trebuie să verifice cu prioritate dacă nu cumva există un astfel de obstacol („excepție”), care l-ar împiedica să chibzuiască asupra plângerii sau pretenției aduse în fața sa. Unele dintre aceste obstacole sunt de netrecut şi oricine poate invoca oricând existența lor, inclusiv judecătorul din proprie inițiativă („din oficiu)”, iar aceasta întrucât sunt considerate de interes general sau „de ordine publică”; a dezvălui existența unui asemenea obstacol se cheamă a invoca o „excepție absolută”[21]. Alte obstacole pot interveni între reclamant şi judecarea pretenției sale numai din inițiativa adversarului său procesual, ca o formă de apărare a intereselor sale personale, de care uzează sau nu, la libera sa alegere, iar opțiunea de a le invoca trebuie anunțată într-un termen predefinit. Acestea sunt „excepțiile relative”[22].

Complexitatea şi rafinamentul acestui sistem de pre-selecție a cererilor care vor fi, în cele din urmă, analizate „pe fond” de un judecător a determinat literatura de specialitate să intervină cu un sistem paralel, logic şi taxonomic, de încadrare a cerințelor practice impuse de legiuitor în tipuri de compartimente teoretice. Categoria de „natură juridică” este o astfel de creație doctrinară, al cărei scop este să explice şi să sprijine aplicarea dreptului. De încadrarea unei norme juridice (sau a unui grup de norme, ce formează o „instituție juridică”) în compartimentul corect depinde însăşi soarta procesului pe care reclamantul îl declanşează. De pildă, dacă „natura juridică” a procedurii prealabile administrative este considerată a fi „condiție de admisibilitate”, neîndeplinirea ei îl va împiedica pe judecător să mediteze asupra întrebării cheie dintr-o cauză de contencios administrativ: a încălcat sau nu funcționarul / organul administrativ un drept sau un interes legitim al cetățeanului? Mergând mai departe cu raționamentul, cum va argumenta judecătorul acest refuz de a judeca plângerea cetățeanului ce nu a făcut în prealabil

[20] Despre (in)compatibilitatea dintre impunerea unei taxe judiciare şi principiul liberului acces la justiție, a se vedea L. Hamid, *Taxele judiciare de timbru şi accesul la justiție*, în „*Studia Iurisprudentia”* (seria juridică a revistei *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*), nr. 1 / 2011, disponibil online pe http://studia.law.ubbcluj.ro /articol.php?articolId=370.

[21] De pildă, excepția puterii lucrului judecat, prescripția, necompetența generală a instanțelor judecătoreşti etc.

[22] Cum ar fi excepția de nerespectare a termenului pentru depunerea întâmpinării, a cererii reconvenționale, necompetența de ordine privată a instanțelor judecătoreşti. Pentru detalii despre necompetența de ordine privată, a se vedea I. Leş, *Reflecții – parțial critice – asupra modificărilor şi completărilor aduse Codului de procedură civilă prin Legea nr. 202/2010 pentru accelerarea proceselor*, în „Dreptul”, nr. 1/2011, p.14-18.

o reclamație administrativă? Aceasta este respinsă pentru că nu poate fi permisă, având în vedere că cetățeanul a comis o eroare de procedură juridică, adică nu a îndeplinit o condiție de admisibilitate (cererea este „inadmisibilă") sau pentru că cetățeanul „s-a grăbit" să apeleze la un judecător, deși trebuia mai întâi să facă o „reclamație administrativă" (cererea este „prematură")? Un profan în ale dreptului s-ar putea simți amețit de asemenea distincții fine şi i-ar putea chiar suspecta pe jurişti de prețiozitate în gândire. Adevărul este, însă, că rigoarea vecină cu pedanteria ce caracterizează doctrina juridică este de mare folos în aplicarea dreptului, care a devenit astăzi o adevărată junglă de reglementări, prin care este din ce în ce mai dificil să îți croieşti drumul fără harta şi maceta științei dreptului. Credem că o asemenea afirmație este valabilă chiar şi în cazul acelor profesionişti ai dreptului în care ne punem cele mai mari speranțe, şi anume judecătorii.

A stabili „natura juridică" a unei instituții juridice nu este un scop în sine, pur teoretic şi fără consecințe practice, căci de această natură (fel-de-ființă, cum ar fi spus Noica) depinde „regimul juridic aplicabil", adică soarta procesului care se bazează pe acea normă juridică. Un exemplu ne va sprijini din nou pledoaria pentru utilitatea clasificărilor doctrinare: dacă o cerere este respinsă ca „inadmisibilă", ea nu mai poate fi reiterată în aceleaşi condiții; dacă este respinsă doar ca prematură, atunci ea va putea fi din nou formulată o dată ce „s-a copt".

Dreptul însă evoluează o dată cu societatea (sau cel puțin ar trebui să o facă), iar natura juridică a unor norme poate suferi modificări. În realitate, legiuitorul nu este interesat să schimbe compartimentul teoretic în care o instituție juridică este amplasată; aceasta este, de regulă, sarcina doctrinei. Ceea ce îl interesează pe legiuitor sunt consecințele practice ale modificărilor, adaptărilor sau înnoirilor pe care le aduce.

Dacă procedura prealabilă reglementată de art. 109 C.proc.civ., aşa-cum a fost modificat prin Legea nr. 202/2010, nu mai poate fi calificată drept condiție de admisibilitate, ce natură juridică are aceasta?

Corelând dispozițiile alin. 2, care condiționează sesizarea instanței de îndeplinirea procedurii prealabile, în cazurile expres prevăzute de lege, cu cele ale alin. 3, care recunosc dreptul de a invoca excepția de neîndeplinire a acesteia doar pârâtului, am putea conchide că, dacă anterior modificării art. 109 C. proc. civ., procedura prealabilă era percepută ca o condiție de admisibilitate absolută a acțiunii civile, condiție a cărei îndeplinire trebuia verificată din oficiu de către instanță[23], ulterior modificărilor în discuție, natura juridică a procedurii prealabile nu mai apare atât de precis conturată.

[23] „Norma instituită de art. 720[1] C.proc.civ. reprezintă totodată un mijloc de apărare aflat la dispoziția părții adverse, îndeplinirea acestei condiții trebuind a fi verificată din oficiu de către instanță." – C. Ap. Bucureşti, S. a VI-a com., dec. nr. 1165/2002 – în *Curtea de Apel Bucureşti*... p. 399.

Într-adevăr, analiza separată a dispoziţiilor alin. 2 a art. 109 C.proc.civ. relevă în continuare statutul de condiţie de admisibilitate a procedurii prealabile, dar alin. 3 al aceluiaşi articol metamorfozează acest statut, reducându-l la cel de „condiţie de admisibilitate lăsată la latitudinea pârâtului”. Considerăm că o asemenea expresie este forţată, întrucât condiţiile de admisibilitate, aşa cum am arătat mai sus sunt acele condiţii sau cerinţe în lipsa cărora intervenţia judiciară nu poate avea loc[24]. Or, în cazul de faţă, intervenţia judiciară se poate realiza cu succes chiar şi în lipsa procedurii prealabile, dacă pârâtul nu invocă neîndeplinirea acesteia prin întâmpinare.

Am putea spune că, ulterior modificărilor art. 109 C.proc.civ., procedura prealabilă dobândeşte implicit un caracter facultativ, dreptul de opţiune fiind recunoscut pârâtului. Cu alte cuvinte, dacă reclamantul nu îndeplineşte procedura prealabilă, pârâtul are facultatea de a renunţa implicit la parcurgerea acestei proceduri, prin neinvocarea excepţiei de neîndeplinire a procedurii prealabile, situaţie în care acţiunea civilă va fi admisă, sub rezerva îndeplinirii celorlalte condiţii de admisibilitate. Dacă însă pârâtul alege să ridice excepţia neîndeplinirii procedurii prealabile, instanţa va pronunţa soluţia respingerii acţiunii.

2. Procedura prealabilă ca modalitate de soluţionare extrajudiciară a litigiilor

Prin înlăturarea caracterului obligatoriu al procedurii prealabile se reafirmă principiul disponibilităţii, care reprezintă regula în procesul civil, aşa încât procedura prealabilă nu mai e o condiţie de admisibilitate, ci *o posibilitate de soluţionare extrajudiciară a litigiului*, lăsată la latitudinea părţii. Termenul până la care poate fi invocată excepţia de neîndeplinire a procedurii prealabile, şi anume, *prin întâmpinare, sub sancţiunea decăderii*, şi lipsirea pârâtului de posibilitatea de a o invoca cel mai târziu la prima zi de înfăţişare nu trebuie înţeleasă ca o omisiune, ci ca un argument în susţinerea tezei potrivit căreia procedurile prealabile nu constituie condiţii de admisibilitate. Dacă legiuitorul ar fi dorit să se înţeleagă acest lucru, ar fi inserat o dispoziţie similară celei cuprinse în art. 159^1 alin. 1, care dispune că necompetenţa de ordine privată poate fi invocată doar de către pârât prin întâmpinare sau, când întâmpinarea nu este obligatorie, cel mai târziu la prima zi de înfăţişare. Mai mult de atât, dacă legiuitorul ar fi dorit să păstreze statutul de condiţie de admisibilitate a procedurii prealabile, consacrat în doctrină şi jurisprudenţă, ar fi avut posibilitatea să realizeze o clasificare a condiţiilor de admisibilitate în condiţii absolute şi condiţii relative, similar distincţiei[25] între necompetenţa generală şi necompetenţa teritorială şi materială de ordine publică (art. 159^1 C.proc.civ.). Fără a ne abate de la subiectul supus analizei,

[24] I. Leş, *op. cit.,* 2008, p. 191.
[25] De altfel, controversată în literatura de specialitate.

dorim doar să menționăm că legiuitorul intenționat a suprimat posibilitatea de a invoca neîndeplinirea procedurii prealabile la prima zi de înfățișare pentru a scoate în evidență caracterul său de metodă alternativă de soluționare a litigiului, aflată exclusiv la latitudinea părților. În aceste condiții, considerăm că ne aflăm în prezența unei excepții de la dispozițiile art. 118 alin.3 C.proc.civ.

Dacă legiuitorul ar fi înlăturat cu totul dispozițiile speciale care reglementează categoria de „procedură prealabilă", mesajul astfel transmis către societate ar fi fost interpretat ca o „desconsiderare" a posibilității părților de a soluționa litigiul apărut între ele prin metode alternative (ex: negociere directă, conciliere, mediere etc.). Or, un asemenea mesaj ar contraveni tendinței generale care se manifestă în drept pe plan european şi internațional – încurajarea metodelor alternative de soluționare a disputelor[26].

Pe de altă parte, caracterul obligatoriu al unei proceduri prealabile poate fi considerat un obstacol în calea accesului liber la justiție, în condițiile în care părțile nu doresc să parcurgă o asemenea procedură. Or, aşa cum pe bună-dreptate, s-a afirmat[27], „condiționarea" admisibilității acțiunii în justiție de parcurgerea prealabilă „obligatorie" a unei proceduri extrajudiciare înseamnă „îngrădire" a accesului „liber" la justiție sau o contradicție în termeni[28].

Dat fiind contextul prezentat mai-sus, credem că legiuitorul român s-a aflat în postura de a evita două atitudini extreme, ambele de nedorit în concepția dreptului contemporan: pe de-o parte, descurajarea metodelor alternative de soluționare a

[26] Recomandarea nr. (2002) 10 a Comitetului Miniştrilor din carul Consiliului Europei, privind medierea în materie civilă; Directiva 2008/52/ce a Parlamentului European şi a Consiliului Uniunii Europene privind anumite aspecte ale medierii în materie civilă şi comercială; Recomandarea nr. (2001) 9 a Comitetului Miniştrilor privind căile alternative de soluționare a litigiilor dintre autoritățile administrative şi persoanele private.

[27] I. Deleanu, *Modificări şi completări,…*, în „Curierul judiciar" nr. 9/2005, p. 98.

[28] Este adevărat că prin Decizia nr. 188 din 27.04.2004 referitoare la excepția de neconstituționalitate a dispozițiilor art. 5 din Legea contenciosului administrativ nr. 29/1990, publicată în „Monitorul oficial al României" , partea I, nr. 498/2.06.2004 Curtea Constituțională a statuat că dispozițiile art. 21 alin. 4 din Constituție care prevăd că „Jurisdicțiile speciale administrative sunt facultative şi gratuite" a desființat condiția prealabilă numai pentru procedura administrativ-jurisdicțională. Nici o dispoziție constituțională nu interzice ca prin lege să se instituie o procedură administrativă prealabilă, fără caracter jurisdicțional, cum este de exemplu procedura recursului administrativ grațios sau a celui ierarhic. Deşi puternic controversată şi această decizie, Curtea Constituțională prin Decizia nr. 475 din 6 mai 2008, publicată în „Monitorul oficial al României", partea I, nr. 398 din 27 mai 2008 , contrazicându-se parcă pe sine, respinge şi excepția de neconstituționalitate a dispozițiilor art. 7 alin. 2 din Legea nr. 554/2004 după modificarea acesteia prin Legea nr. 262/2007, care „neconstituțional" precizează că obligația parcurgerii procedurii prealabile aparține şi aceluia care, beneficiind de o procedură administrativ –jurisdicțională (facultativă constituțional) „nu a optat pentru aceasta". Pentru detalii a se vedea: M. Niculeasa, *Câteva comentarii privind Legea nr. 554/2004 a contenciosului administrativ*, în „Dreptul" nr. 8/2005, p. 37 şi urm.; I. Deleanu, *Modificări şi completări …,* în „Curierul Judiciar" nr. 9/2005, p. 96 şi urm; O. Puie, *op.cit.*, vol. I, 2009, p. 79-84.

conflictelor, şi, pe de altă parte, obligativitatea folosirii metodelor alternative de soluţionare a conflictelor.

În consecinţă, apreciem că legiuitorul a optat pentru o variantă intermediară, în care procedurile prealabile sunt permise şi chiar recomandate, dar nu impuse părţilor. Acesta este şi motivul pentru care a fost introdus alin. 3 al art. 109 C.proc.civ., deşi prevederile speciale nu au fost înlăturate. Desigur, pentru a se evita posibile interpretări contra spiritului legii, şi în general pentru a ocoli confuzia în aplicarea legii, de *lege ferenda*, ar fi recomandat ca prevederile speciale să fie şi ele adaptate prin adăugiri, în sensul consacrării exprese a caracterului opţional al procedurii prealabile.

În opinia noastră, parcurgerea acestor proceduri prealabile, care sunt nişte forme de soluţionare alternativă a disputelor, astfel cum rezultă din cele prezentate, se poate dovedi extrem de utilă pentru părţi, pentru instanţă şi implicit pentru întreaga societate, dar suntem cu totul de acord că simpla impunere a acestor proceduri nu semnifică decât tărăgănare şi formalism.

Considerăm că ne confruntăm cu o problemă de educaţie juridică, situaţie regretabilă, în condiţiile în care chiar există mecanisme de a încuraja părţile să recurgă la procedurile prealabile.

De exemplu, medierea, care este recomandată ulterior completării art. 720[1] C.proc.civ., alternativ cu concilierea directă în materie comercială (un alt argument în susţinerea tezei potrivit căreia procedurile prealabile constituie nişte forme de soluţionare alternativă a disputelor), reprezentând totodată cea mai recent reglementată metodă de soluţionare alternativă a litigiului şi cel mai bine adaptată prevederilor şi tendinţelor europene oferă, celor care o parcurg, numeroase avantaje, precum: restituirea taxei judiciare de timbru, suspendarea cursului prescripţiei, confidenţialitate, economii de timp şi resurse financiare.

Toate aceste proceduri prealabile sunt în natura lor nişte procedee de soluţionare alternativă a disputelor; singurul lucru care le diferenţia până nu demult de aceste procedee alternative era caracterul obligatoriu şi prealabil. În condiţiile înlăturării acestui dublu caracter, ele redevin ceea ce prin natura lor sunt.

Credem că nu există nici un dubiu, în actualul context legislativ, că şi procedura prealabilă administrativă, deşi e situată pe terenul dreptului public, se înfăţişează ca o modalitate alternativă de soluţionare a litigiului. Procedura prealabilă este şi o formă a controlului administrativ, o posibilitate acordată funcţionarului public de a înţelege şi repara greşeala efectuată. Într-adevăr, după cum cu temei s-a precizat în doctrină[29], din punct de vedere al ştiinţei administraţiei, activitatea de control nu este „o anchetă în căutare de greşeli”, ci o foarte importantă activitate cu rol de reglare a executării deciziei administrative şi chiar a însuşi actului decizional. Esenţa activităţii de control, din care decurge şi

[29] I. Iovănaş, *op.cit.*, p. 95.

necesitatea sa, este confruntarea scopului urmărit prin activitatea administrativă cu rezultatele obţinute. Iar controlul nu trebuie să reprezinte un instrument de presiune şi tensiune, ci un barometru care indică modul în care acţionează cel chemat să aplice decizia, precum şi gradul în care decizia corespunde scopului pentru care a fost emisă[30].

Credem că plângerea prealabilă adresată de cetăţeanul ce se consideră vătămat funcţionarului care i-a emis actul nu este altceva decât o posibilitate acordată acestuia de a repara greşeala comisă, şi pe cale de consecinţă o formă de a soluţiona litigiul extrajudiciar. Apare întrebare cum o denumim? Doctrina consacră denumirea de recurs administrativ, graţios sau ierarhic. În lipsa unei stipulaţii exprese din partea legiuitorului, la fel de bine o putem denumi şi negociere directă. În cele din urmă, interesul semantic ţine de demersul de a încadra procedura prealabilă într-unul din sertarele metodelor de soluţionare alternativă a disputelor, or ceea ce dorim să subliniem aici este *posibilitatea de a soluţiona problema apărută fără intervenţia instanţei*. De altfel, în cazul litigiilor care au ca obiect aşa-numitele contracte administrative, plângerea prealabilă are semnificaţia concilierii în cazul litigiilor comerciale, dispoziţiile din Codul de procedură civilă fiind aplicabile în mod corespunzător[31].

Avantajele acestei proceduri pentru cetăţean constau în posibilitatea soluţionării unei probleme rapid, ieftin şi eficient[32].

Pentru organul administrativ, avantajele vizează posibilitatea de a-şi corecta singur erorile şi a realiza scopul administraţiei. Or, scopul administraţiei este de a-l sluji pe cetăţean cu respectarea legii, aşa cum sugerează şi semnificaţia acestui termen de origine latină - *ad minister - servitor, supus*. În cazul în care, totuşi litigiul ajunge în faţa instanţei de judecată şi aceasta constată că funcţionarul public a greşit, cetăţeanul vătămat poate pretinde şi obţine despăgubiri.

Aşadar, într-un stat de drept care înfăptuieşte domnia legii, fără îndoială că organul administrativ are tot interesul să cerceteze cu atenţie plângerea formulată pentru a-şi îndeplini *a priori* scopul activităţii iar din punct de vedere pragmatic pentru a evita cheltuielile de judecată, despăgubirile ordonate de instanţă şi alte prejudicii materiale. Mai mult de atât, un litigiu în faţa instanţei de judecată atrage şi dereglarea activităţii administraţiei, impietarea acesteia, cauzându-se şi un prejudiciu de imagine cu consecinţe mai grave decât cele generate de prejudiciul material, în special în condiţiile în care organele administraţiei sunt alese.

---

[30] E. Albu, *Dreptul contenciosului administrativ*, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2008, p. 89.

[31] A se vedea art. 7 alin. 6 din Legea contenciosului administrativ nr. 554/2004, modificată şi republicată.

[32] B. Gorea, *Soluţionarea conflictelor prin arbitraj şi mediere*, Editura University Press, Târgu Mureş, 2009, p.107-119.

Nu în ultimul rând, reţinem şi avantajele pe care le prezintă procedurile prealabile pentru sistemul de justiţie, în condiţiile în care rolul instanţelor judecătoreşti, în special de contencios administrativ, e supraîncărcat, iar de aici, implicit, avantajele pentru societate, asigurându-se un mers mai fluid al justiţiei, probleme soluţionate rapid, ieftin şi – cel mai important – eficient.

Sigur, se poate contraargumenta că administraţia nu e dispusă să-şi recunoască propriile erori[33], dar să nu uităm că legile sunt concepute pentru a implementa *un ideal de justiţie* în societate şi, prin aceasta, au şi un scop educativ. Legea poate fi un real factor de progres social, dar numai cu îndeplinirea unor condiţii de calitate:

1. Prima condiţie se referă la accesibilitatea legii, ce presupune două aspecte, si anume: legea trebuie să fie făcută de aşa manieră încât să fie înţeleasă, iar dispoziţiile sale să fie, pe cât posibil, concise, întrucât nu putem spune că o lege este accesibilă dacă dispoziţiile sale sunt inserate în conţinutul unui act normativ stufos sau în conţinutul mai multor acte normative.
2. Încurajarea prin diverse metode a aplicării legii (de ex: art. 63 alin. 2 din Legea nr. 192/2006 privind medierea şi organizarea profesiei de mediator, încurajează recurgerea la mediere, prin „(…) restituirea taxei judiciare de timbru plătite pentru învestirea instanţei”).
3. Nu în ultimul rând, să reprezinte un real aport la educaţia juridică.

A înţelege că legea e făcută pentru a ajuta, nu doar pentru a împovăra, este un aspect ce ţine de educaţia civică. „Legea” nu e un termen strict echivalent cu termenul de „proces judiciar” ci – dimpotrivă – procesul judiciar intervine numai când legile sunt strâmb aplicate. Legislaţia procesuală există, de fapt, într-un sistem de drept pentru că legislaţia materială e – din eroare sau intenţionat – prost aplicată.

În acest context, apreciem că, în spiritul dezideratului de educaţie civică, dispoziţiile alin. 3 a art. 109 C.proc.civ. trebuie interpretate în felul următor: în lipsa procedurii prealabile legiuitorul lasă pârâtului posibilitatea de a invoca prin întâmpinare excepţia neîndeplinirii acesteia, dar numai dacă această excepţie este ridicată cu bună-credinţă: dacă intenţia este de a încerca soluţionarea litigiului ivit pe cale amiabilă şi într-un cadru extrajudiciar, şi nicidecum de a tergiversa soluţionarea procesului, de a şicana interesele reclamantului, obligându-l la parcurgerea unei proceduri prealabile căreia el nu-i va da curs şi de a deturna dispoziţiile legale de la scopul în vederea căruia au fost instituite, şi anume de a acorda părţilor posibilitatea de a decide asupra necesităţii şi utilităţii parcurgerii procedurii prealabile. Evident, că în această din urmă situaţie ne-am găsi în prezenţa unui abuz de drept.

[33] I. Deleanu, *Modificări şi completări,...,* în „Curierul judiciar” nr. 9/2005, p. 98.

Aşadar, examinând natura juridică a procedurilor prealabile, conchidem că legiuitorul a făcut un pas major, consacrându-le un caracter opţional, dar se mai impune ca aplicarea acestora să fie încurajată de diverse avantaje, pentru a contribui la educarea civică a populaţiei.

3. Excepţia neîndeplinirii procedurii prealabile în noul context legislativ

Pentru a identifica caracterul excepţiei de neîndeplinire a procedurii prealabile, vom avea în vedere opinia consacrată a reputaţilor specialişti în materia procesual civilă, care consideră că excepţiile de fond se referă, în genere, la lipsuri privitoare la exerciţiul dreptului la acţiune[34], însă vizează şi alte neregularităţi determinate de neîndeplinirea unor condiţii prealabile sesizării[35] . O analiză pur teoretică a dispoziţiilor art. 109 din actualul Cod de procedură civilă, precum şi a art. 188 din noul Cod de procedură civilă ne plasează, apreciem noi, în faţa unei excepţii de fond, care face de prisos cercetarea în fond a pricinii atâta timp cât a fost invocată de către pârât prin întâmpinare. Mai mult de atât, considerăm că excepţia neîndeplinirii procedurii prealabile poate prezenta fie caracteristicile unei excepţii dilatorii, fie ale unei excepţii peremptorii, în funcţie de prevederile exprese care instituie această procedură prealabilă sesizării instanţei de judecată. Astfel, dacă dispoziţiile legale speciale stipulează un termen pentru îndeplinirea procedurii prealabile, depăşit la data depunerii întâmpinării, invocarea excepţiei va avea ca efect înlăturarea pretenţiilor reclamantului. Pe de altă parte, dacă un asemenea termen nu este prevăzut sau nu a fost depăşit, excepţia neîndeplinirii procedurii prealabile va prezenta trăsăturile unei excepţii dilatorii, întrucât reclamantul are în continuare deschisă posibilitatea îndeplinirii procedurii prealabile, procesul fiind doar amânat.

În raport de modificările aduse prin Legea micii reforme, nr. 202/2010, şi menţinute de prevederile Noului cod de procedură civilă, se impune să analizăm şi soluţia care ar putea fi pronunţată în cazul neîndeplinirii procedurii prealabile. Considerăm adecvată (în contextul legislativ creat de modificările operate) şi preferabilă inadmisibilităţii soluţia respingerii cererii ca prematură, în cazul în care pârâtul invocă prin întâmpinare lipsa procedurii prealabile. Într-adevăr, consacrându-se implicit caracterul facultativ al procedurilor prealabile, lipsa acestora nu atrage nici o sancţiune, întrucât se prezumă că părţile au apreciat asupra inutilităţii parcurgerii lor, de comun acord.

În situaţia în care nu există un consens cu privire la necesitatea parcurgerii procedurii prealabile, în sensul că reclamantul, în contradictoriu cu pârâtul, apreciază inutilitatea acesteia, iar pârâtul invocă prin întâmpinare excepţia neîndeplinirii, apreciem mai adecvată soluţia respingerii acţiunii ca prematură,

[34] I. Leş, *op. cit.*, 2008, p. 466, nota 4.
[35] *Idem*, nota 5.

întrucât această soluţie nu trebuie privită ca o sancţiune, ci ca o solicitare a pârâtului de a încerca soluţionarea extrajudiciară a litigiului, solicitare căreia instanţa îi dă curs. Nimic nu se va opune însă admiterii ulterioare a acţiunii, dacă procedura prealabilă nu şi-a atins scopul. Nu mai este relevantă distincţia între soluţia inadmisibilităţii şi cea a prematurităţii, întrucât, chiar dacă reclamantul a declanşat procedura prealabilă, aceasta, nefiind considerată ca îndeplinită din punct de vedere al termenelor instituite de dispoziţiile speciale, nu poate fi respinsă nici ca prematură şi nici ca inadmisibilă dacă nu se invocă *in limine litis.* Aceasta întrucât se prezumă că pârâtul, luând cunoştinţă de pretenţiile reclamantului, apreciază că acestea nu pot fi satisfăcute într-un cadru amiabil, extrajudiciar. Într-o interpretare contrară, s-ar putea opta pentru soluţia inadmisibilităţii în situaţia promovării acţiunii după expirarea termenelor stabilite pentru îndeplinirea procedurii prealabile. Pentru a se evita o atare interpretare şi pentru uniformizarea legislaţiei interne şi adaptarea acesteia la cerinţele dreptului comunitar, se impune renunţarea la termenele imperative instituite pentru parcurgerea procedurii prealabile, întrucât existenţa acestora ar contraveni naturii procedurii prealabile şi, nu în ultimul rând, ar nesocoti caracterul efectiv al accesului la justiţie.

Mai mult de atât, soluţia inadmisibilităţii ar genera o contradicţie terminologică, în contextul în care procedura prealabilă nu mai are caracterul unei condiţii de admisibilitate

IV. Câteva concluzii

Analizând în ansamblu textul art. 109 C.proc.civ., în special prin corelarea alin. 2 la alin. 3 nou-introdus prin Legea micii reforme (nr. 202 din 2010), observăm intenţia legiuitorului de a atribui caracter dispozitiv normelor ce reglementează categoria juridică de „procedură prealabilă” şi de a transfera decizia parcurgerii acestei proceduri de la legiuitor la părţi, realizându-se o aplicaţie a unuia dintre cele mai importante principii ale procesului civil, şi anume principiul disponibilităţii.

Noul Cod de procedură civilă dă o reglementare distinctă aliniatelor 2-4 ale art. 109, în art. 188, sub titulatura de „Procedura prealabilă”, dar această reglementare este neschimbată faţă de cea a Legii nr. 202 din 2010. Nici noul Cod de procedură civilă nu afirmă cu claritate caracterul facultativ al procedurilor prealabile şi nu le clarifică natura juridică, dând loc la numeroase posibilităţi de interpretare a acestei categorii a dreptului. Credem că este o carenţă legislativă care trebuie remediată prin reglementarea coerentă şi lipsită de echivoc a instituţiei procedurilor prealabile.

În momentul de faţă, singura reglementare unitară dată prin noile coduri instituţiei procedurii prealabile o găsim, surprinzător, strecurată într-unul dintre

punctele articolului din Noul Cod Civil, ce reglementează prescripţia extinctivă, respectiv suspendarea acesteia. Numim această reglementare a procedurilor prealabile „unitară" întrucât, deşi nu defineşte instituţia, face o descriere prin clasificare a acesteia, sugerând astfel şi posibilitatea de a deduce natura ei juridică.

Aflăm din analiza textului art. 2532, punctul 7 din Noul Cod Civil că legiuitorul are în vedere patru tipuri de proceduri prealabile (obligatorie prin efectul legii, obligatorie prin efectul contractului, permisă de lege şi, respectiv, permisă prin contract), fără însă ca această taxonomie să aducă prea multă lumină vis-a-vis de natura juridică sau caracterul instituţiei în discuţie. Altfel, corelând această prevedere a art. 2532 din Noul Cod Civil cu prevederea art. 188, alin. 2 din NCPC, ajungem tot la concluzia că parcurgerea oricărei proceduri prealabile, chiar şi obligatorii, este lăsată de legiuitor la latitudinea părţilor, mai exact a pârâtului. Practic, procedura prealabilă obligatorie este obligatorie numai dacă pârâtul decide acest lucru!

Considerăm anacronică instituirea de proceduri prealabile obligatorii şi credem că - tocmai pentru a evita acest anacronism - legiuitorul consacră implicit caracterul lor facultativ. Pe de altă parte, dacă s-ar fi recurs la soluţia desfiinţării acestora, ne-am fi aflat în prezenţa unei măsuri de descurajare a metodelor alternative de soluţionare a conflictelor. În aceste condiţii, considerăm că legiuitorul a adoptat o soluţie hibridă, de a le menţine, ca obligatorii *sau* facultative. Pe de altă parte însă, chiar dacă norma de drept substanţial menţine procedurile prealabile obligatorii, norma de drept substanţial, după cum am arătat mai sus, le desfiinţează.

Desigur, pentru a evita neînţelegerile, interpretările şi nedumeririle din viaţa juridică, s-ar impune o reglementare fără echivoc a categoriei de „procedură prealabilă" şi a relaţiei dintre acestea şi exerciţiul dreptului la acţiune. Cu riscul de a ne hazarda, facem afirmaţia că nebuloasa legislativă actuală se datorează lipsei unei viziuni de ansamblu asupra a ce ar trebui să fie o procedură prealabilă, de la scop, la mod de operare şi consecinţe. Chiar dacă sugerează că procedura prealabilă este, în fond, o cale extrajudiciară de soluţionare a litigiilor, legiuitorul român nu s-a hotărât încă nici în privinţa caracterului acesteia din urmă. În momentul de faţă, există propuneri legislative de impunere ca obligatorie, în anumite cazuri, a procedurii medierii. Este posibil ca motivul pentru care se vorbeşte în Noul Cod civil despre proceduri prealabile obligatorii şi facultative să fie tocmai acesta: legiuitorul român nu îndrăzneşte să desfiinţeze *ab initio* toate procedurile prealabile obligatorii, ca să nu se contrazică mai târziu, în cazul în care ar găsi de cuviinţă să impună totuşi asemenea proceduri, de exemplu medierea.

Indiferent care vor fi răspunsurile doctrinare la această nouă provocare legislativă, credem că ea este de natură să ne reamintească o chestiune fundamentală: dincolo de nuanţele teoretice şi practice ale dreptului procesual civil, procedurile prealabile reprezintă *posibilităţi reale de soluţionare extrajudiciară a*

litigiilor. În lumea contemporană, nu se mai pune în discuție utilitatea unor asemenea demersuri ante- sau extra-judiciare. Ele sunt încurajate, promovate şi lăudate ca rapide, discrete, elegante, ieftine şi eficiente[36].

Sperăm ca studiul de față să fi contribuit într-o oarecare măsură la o necesară schimbare de optică cu privire la categoria procedurilor prealabile. Indiferent că le spunem proceduri prealabile, aşa cum le denumeşte legea, sau utilizăm alte denumiri consacrate de doctrină, important este să le recunoaştem adevărata natură, de metode alternative de soluționare a conflictelor, care pot fi folosite de părți atât înainte de declanşarea litigiului, cât şi în timpul judecării acestuia până la pronunțarea unei hotărâri judecătoreşti irevocabile. Iar modificarea art. 109 C.proc.civ. trebuie privită ca o modalitate de înlăturare a caracterului obligatoriu, care făcea distincție între procedura prealabilă şi metodele de soluționare alternativă a disputelor. O soluție legislativă firească, de reiterare a principiului disponibilității, în condițiile în care tendința internațională contemporană e de a privi dreptul ca un mijloc de restaurare a valorilor unei societăți, mai curând decât ca un mijloc de represiune, iar această tendință este vădită nu doar în dreptul privat, ci şi în dreptul public, chiar în dreptul penal[37]. Cu alte cuvinte, o soluție ce readuce categoria de „proceduri prealabile facultative” acolo unde îi este locul: în inima dreptului modern.

[36] Despre avantajele procedurii medierii, a se vedea: B. Gorea, *Procedura medierii conflictelor judiciare şi extrajudiciare*, în „Dreptul”, nr. 6 / 2009, pp. 144-155.

[37] Despre conceptul de „justiție restaurativă” ca nou curent în filosofia penală contemporană, a se vedea: B. Gorea, D. Costin, *Medierea în dreptul penal,* Editura University Press, Târgu-Mureş, 2009, p. 72-106; B. Gorea, D. Costin, *Medierea ca formă de justiție restaurativă*, în „World Theory and Practice of Conflict Mediation”, Proceedings of the First International Seminar World Theory and Practice of Conflict Mediation, October 22nd, 2009, Editura Zethus, Târgu-Mureş, 2009, p. 52-56.

ONTOLOGIA FAPTULUI ISTORIC*

MIHAI POPA

Noţiunile de *fapt istoric* şi *devenire istorică* sunt creaţii moderne, folosite în legătură cu teoria determinismului istoric – în măsura în care se consideră că în istorie, cauzalitatea şi devenirea descriu fenomene diferite de cele care se supun determinismului natural, de tip mecanicist ori chiar probabilist – au existat şi în istoriografia clasică, nu sub această denumire. Înţelegerea şi explicarea evenimentelor istorice nu se putea realiza în afara unei teorii a determinismului (natural sau istoric), chiar dacă noţiunea de lege care să descrie o clasă de fenomene cu pronunţat caracter particular (însă, necesar), cum sunt cele istorice, nu s-a formulat decât târziu, în Renaştere. Un exemplu tipic de teorie a cauzalităţii sau a devenirii istorice este cel din *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, a lui Giambattista Vico. Gânditorul italian pune, printre primii, problema devenirii, ca şi problema de principiu a existenţei istoriei ca disciplină autonomă, care presupune şi definirea ontologiei faptelor şi fenomenelor de natură istorică. În istorie, obiectivitatea şi subiectivitatea sunt strâns corelate, deoarece nici un fapt (eveniment) nu se desfăşoară sub un set de condiţii date, care se pot repeta identic de la o perioadă la alta. Cu toate că voinţa şi creaţia (valorile) omului se supun, indirect, unui determinism de tip clasic, istoria nu ar mai avea sens dacă întreaga sa devenire ar fi ordonată de legi sau cauze care nu permit abateri sau intervenţii în „fluxul" devenirii fenomenelor pe care le descriu (nici legea care descrie natura nu are o „formă" strictă, deoarece şi aici avem incidenţe individuale, condiţii şi întâmplări, fenomene care nu pot fi descrise ca fiind necesare). „Noţiunea de lege istorică probabilă are o deosebită semnificaţie şi pentru acţiune, nu numai pentru cunoştinţă. Legea cu excepţii şi aproximativă permite voinţei umane să se desfăşoare. Într-o lume care ascultă de legi ce se desfăşoară cu necesitate mecanică nu mai e loc pentru iniţiativa omului".[1] Pentru a explica faptele ce au loc în istorie, trebuie nu atât o lege care să le clasifice într-o

* Lucrare realizată în cadrul proiectului „Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective", cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, POSDRU/ 89/1.5/S/56815.

[1] Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, ediţie îngrijită, prefaţă şi notă asupra ediţiei de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan Ivanciu, Bucureşti, Editura Garamond, f.a., p. 172.

clasă, cât o noțiune – care face parte dintr-o teorie a determinismului general – ce pune în evidență atât obiectivitatea factorilor, cât şi subiectivitatea şi particularitatea multora dintre condiții, o noțiune istorică a devenirii, a cărei origine nu poate fi căutată în forma clasică a determinismului şi a cauzalității universale, care se potriveşte atât de bine fenomenelor de tip natural. Deşi avem şi în istorie fenomene cu devenire necesară, cu un caracter general, *sinteza* cauzelor ține seamă şi de valori, tipuri, noțiuni şi concept; acestea descriu sfera culturală în care integrăm majoritatea faptelor istorice. Ontologia faptului istoric este una spirituală, în care categoriile – până şi cele „clasice", cum sunt spațiul sau timpul – au, mai degrabă, un pronunțat caracter transcendental şi *apriri*, ca în kantianism, nu poate fi gândită decât ca *sinteză* de condiții obiective şi subiective, care pune în evidență trăsături esențiale şi tendințe generale (modele culturale, în fond) ale fenomenelor istorice. Gh. I. Brătianu – ca şi majoritatea istoricilor – a dezvoltat acest tip de descriere a cauzalității (devenirii) istorice, în care legea istorică, deşi nu îşi pierde caracterul de necesitate, trebuie să descrie fenomene cu o anumită tendință de prefacere şi devenire istorică generală, însă aceste fenomene sunt, în primul rând, cele care au loc în sfera culturii: „Dacă vrem să scoatem în evidență trăsăturile esențiale care fac din secolul acesta de criză (sfârşitul perioadei Severilor, până la instaurarea împăraților iliri, o perioadă de criză economică şi politică a Imperiului Roman – n.n., M. P.) o autentică prefigurare a Evului Mediu, trebuie să punem accentual pe două dintre ele, care se manifestă puternic de la un capăt la celălalt al lumii romane: *orientalismul*, care câştigă mereu mai mult teren, nu numai datorită sincretismului religios al epocii şi noilor forme de viață artistică, dar şi datorită noului regim de viață politică şi economică; *particularismul*, care reprezintă, în regiunile răsăritene, reacția triumfului vechilor civilizații, iar în lumea nouă din Occident o renaştere a tradițiilor locale."[2]

Vedem, prin urmare, că pentru a înțelege şi explica fenomenele istorice, trebuie să recurgem la un set de noțiuni care circumscriu un complex de relații sociale, ca şi un set de reguli specifice de transformare a acestora în timp (un model istoric al devenirii). Ontologia istorică presupune atât o sferă „metaistorică", a parametrilor extraistorici – de origine materială, geologică, geografică, biologică („pe care oamenii îi au în comun cu animalele, dar fără de care nu este posibilă nicio istorie"[3] –, cât şi o sferă spirituală, care defineşte istoria ca atare (noțiuni,

[2] G. I. Brătianu, *O enigma şi un miracol: poporul roman*, ediție îngrijită, prefață, studiu şi note de Stelian Brezeanu, traducere de Marina Rădulescu, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988, p. 119.

[3] Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor. Semantica şi pragramatica limbajului social-politic*, cu două contribuții ale lui Ulrike Spree şi Willibald Steinmetz, traducere de Gabriel H.

idei, valori, credinţe religioase), prin intermediul căreia omul îşi conştientizează propria devenire. De abia prin ultima, istoria intră în discuţie, iar timpul şi spaţiul sunt umanizate, devin modele, concepte care descriu existenţa omului şi experienţa sa istorică. Astfel, tot ce intră în sfera culturii are o raţiune istorică de a fi, reflectată în creaţiile omului din toate timpurile: mituri, credinţe, ştiinţe, filosofie. „Religia, creatoare de mituri, rămâne o categorie istorică, dar ea nu dispare în vârsta oamenilor sau a raţiunii: religia devine o instituţie necesară în stat; iar ca sentiment al divinului, ea continuă să existe prin aceea că istoriile particulare năzuiesc să înfăptuiască istoria ideal – eternă, conformându-se astfel umanităţii aşa cum trebuie să fie; în acest sens nu se mai poate spune că «societatea omenească este pentru Vico revelaţia eternului, în limitele existenţei». Miturile semnifică religia, categorie istorică, dar istoria generează continuu acea conştiinţă a demnităţii omului care are fervoarea unui sentiment religios […], triumful umanităţii generează fervoarea umilă şi lipsită de aroganţă a celui care admiră şi iubeşte raţionalitatea lumii căreia istoria i se conformează.”[4]

Pe de altă parte, istoria, ca şi reflectarea ei istoriografică, are un curs propriu, se desfăşoară conform unor principii intrinseci pe care le poţi înţelege şi explica, dar nu le poţi deforma. Dacă într-o anumită perioadă s-a scris într-un fel, în alta, altfel, este pentru că aşa se putea scrie şi concepe istoria în acel moment. Perioada modernă problematizează, uneori în mod excesiv şi chiar fără susţinere teoretică, „filosofează” fără un suport istoric, pe când în Antichitate se scria istorie fără a se teoretiza prea mult, ceea ce i-a făcut pe moderni să conchidă că nu exista o *problemă* istorică. Într-adevăr, nu exista problematică (specifică modului nostru de a gândi), dar exista, ca dintotdeauna, o ontologie a faptului istoric, ca şi un mod istoriografic al timpului, care nu trebuie să fie identic celui actual. Istoria, ca şi acum, urmărea, pe cât posibil, stabilirea faptelor. Modalitatea de a le nara era diferită, poate, stilistic, dar nu diferea scopul: stabilirea adevărului. Spre exemplu, fiecare zonă geografică a cunoscut diferite perioade de viaţă istorică, mai mult sau mai puţin intensă. Gh. I. Brătianu ne prezintă, în monografia dedicată Mării Negre, o sinteză a vieţii politice, economice, sociale şi culturale care va impune zona studiată ca pe o „placă turnantă a comerţului internaţional”. Importanţa sa strategică şi comercială era evidentă încă din Antichitate, fiind o răscruce a drumurilor din Europa şi Asia, dar semnificaţia, valoarea istorică a acestui fapt, nu se putea realiza, din punct de vedere istoriografic, decât în contextul contemporan,

---

Decuble şi Mari Ortuz, coordonarea şi unificarea traducerii Gabriel H. Decuble, Bucureşti, Editura Art, 2009, p. 30.

[4] Nina Façon, *Studiu introductive* la Giambattista Vico, *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor* precedată de *Autobiografie*, traducere şi indici de Nina Façon, Bucureşti, Editura Univers, 1972, p. 40.

al problemelor naţionale şi al centrelor de putere care îşi disputau influenţa în zonă. Evul Mediu a deschis perspectiva semnificaţiei schimbului economic, a comerţului, pentru dezvoltarea de capital. „Unul din principalele centre ale acestui trafic atât de intens era reprezentat de comerţul şi navigaţia pe Marea Neagră. Încă cu cinsprezece ani în urmă, în concluziile unei lucrări de sinteză asupra comerţului genovez în Marea Neagră în secolul al XII-lea, accentuam acest punct de vedere, care nu mi se părea că fusese suficient subliniat de istoricii recenţi ai comerţului medieval, în ciuda datelor atât de bogate ale cărţii lui Heyd: «La fel de mult ca marile târguri din Troyes şi din Provins şi ca traficul cu Flandra şi Anglia, viaţa colonială a marilor centre comerciale ale Mării Negre şi Mării Egee a contribuit la această precocitate a dezvoltării capitaliste a Italiei, care este o adevărată renaştere a mentalităţii economice».”[5]

Nu este numai o schimbare de paradigmă economică, ci şi o schimbare de perspectivă culturală. Pentru cea de a doua situaţie, ar putea fi adusă în discuţie o nouă concepţie a cauzalităţii şi a legităţii în istorie. De la Hume, cauzalitatea a fost privită ca o înlănţuire unică de evenimente prin care un efect putea fi descris cu cea mai mare acurateţe dacă i se cunoaşte cauza. În istorie însă, în relaţia cauză-efect intervine şi un semnificativ factor aleatoriu care face ca tranziţia de la cauză la efect să devină un lanţ în care apar şi multe contingenţe, inclusiv subiective, ceea ce a făcut pe unii teoreticieni să considere cauzalitatea un concept antropomorfic[6].

Relaţia cauzală este strâns legată de conceptul de obiectivitate, ca şi de cel de adevăr. Chiar şi o sumară punere în problemă, prin prisma relaţiei dintre cele trei noţiuni, ne poate edifica asupra modelului epistemologic al oricărei sinteze istorice, fie că îl considerăm din perspectiva unei epoci, a unui curent sau a unei personalităţi. În general vorbind, modul de realizare a unei opere istoriografice se subordonează, în linii mari, modelului de concepţie şi de creaţie „în vogă” la un anumit timp, ori modelului instituit de o personalitate deosebită. Putem spune, aproape cu certitudine, cărei perioade, cărui curent sau cărei personalităţi aparţine o operă istoriografică, tot aşa cum putem identifica o operă ştiinţifică, una artistică, un proiect economic, o strategie militară ş.a. Pe baza relaţiei dintre factorii sus-menţionaţi, se creează un fel de unitate sintetică care pune în legătură autorul cu *tema* sa, ca şi cu realitatea pe care o descrie.

Dar mai intervine şi un alt factor, care ţine de subiectivitatea sau „relativitatea” unei epoci, aflate sub „presiunea” unui eveniment, a unei descoperiri sau a unei idei. Acest factor este mai evident în istoriografie decât în alte domenii.

---

[5] Gh. I. Brătianu, *Marea Neagră de la origini până la cucerirea otomană*, ed. a II-a revăzută, introducere şi notă asupra ediţiei de Victor Spinei, Iaşi, Editura Polirom, 2000, p. 60.

[6] R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphiscs,* Oxford: Clarendon Press, 1998.

Aşa cum observa Gh. I. Brătianu, concepţiunea asupra istoriei, proprie sfârşitului de secol XIX, a fost radical schimbată de evenimentele dramatice, cu implicaţii profunde la toate nivelele vieţii sociale şi culturale, produse de primul război mondial. Acest lucru a răscolit conştiinţele şi a schimbat aproape radical atât metoda, cât şi perspectiva asupra trecutului. „La poarta fiecăruia nevoia bate cu pumn de fier – niciodată nu s-a înţeles mai deplin şi mai adânc ce înseamnă a fi «cu zilele în mână». În goana ei – adesea inconştientă – după învăţăminte, după poveţe şi asemănări, mulţimea se îndreaptă acum aiurea. Dacă italianul Ferrero îşi tipăreşte acum doi ani *Prăbuşirea civilizaţiunii antice* (*La Ruine de la Civilisation Antique*, Paris, 1921, traducere germană, Stuttgart, 1922 – n. a.), povestea este cu tâlc şi tendinţa ultimelor capitole o arată îndeajuns de lămurit. Ceea ce este la dânsul prevestire ameninţătoare, capătă la germanul Spengler caracterul unei sinistre proorociri: în chiar titlul lucrării se vesteşte sfârşitul «Lumii Apusene» (*Der Untergang des Abendlandes,* 2 vol.: *Gestalt und Wirklichkeit,* 1918, *Wetthistorische Perspectiven,* 1922 – n.a.)”[7].

Fiecare perioadă însă are propriile aşteptări sau deziluzii. O „istorie” se scrie într-un fel când eşti contemporan sau implicat în evenimente (cf. Războiul peloponesiac descris de Tucidide şi Istoriile lui Herodot), iar când intenţionezi să scrii o cronică (cronografele medievale, spre deosebire de relatările anticilor) îţi alegi altfel sursele şi instrumentele decât în cazul unei sinteze monografice moderne. Cunoscând idealul de ştiinţificitate al fiecărei epoci, conceptul de adevăr cu care lucrează, se poate discerne între modul de organizare cauzală a evenimentelor la autorii antici, Herodot, Tucidide sau Polibius, cei din secolele XI–XII, sau istoricii postrenascentişti. Istoriografia greacă şi cea romană încă făceau o riguruasă selecţie cauzală a datelor, iar Herodot face ample incursiuni în istoria recentă sau mai îndepărtată a Orientului pentru a căuta cauzele războaielor medice. Creştinismul, deşi nu discriminează între popoare inculte şi popoare cultivate, postulând unitatea conştiinţei umane şi caracterul universal al credinţei, implicit, al valorilor culturale, renunţă la cauzalitatea naturală sau îi concede o semnificaţie minoră, invocând principiul universal al cauzalităţii divine. Majoritatea istoricilor sunt de părere că medievalii nu puteau ordona altfel decât cronologic evenimentele. Fiecare proiect de sinteză, mai mult ori mai puţin istorică, reflectă foarte bine modelul cultural în care apare şi se dezvoltă. Nu se putea opta pentru o sinteză în stilul filosofiei franceze din sec. XVIII, ori pentru un mod romantic de a scrie istorie, francez sau german, în Antichitate, deoarece, evident, nu existau francezi sau germani, dar, lucru şi mai important, nu existau instrumentele metodologic-ştiinţifice şi nici modelul spiritual al acestor epoci.

[7] Gh. I. Brătianu, *Concepţiunea actuală a istoriei medievale,* ed. cit. p. 5.

Există însă şi influenţe particulare de alt gen, care fac incompatibile sintezele şi modelele lor cultural-istorice, ca cele invocate de Iorga şi total dezavuate – aşa cum istoricii resping în general mijloacele metaistorice, filosofice în primul rând: „Istoria poate urmări însă scopuri străine într-un chip şi mai condamnabil, servind interesele unui partid sau unei coterii intelectuale […] Nu cunosc însă un exemplu mai dezgustător decât istoria filosofică din veacul al XVIII-lea, care urmăreşte pretutindeni influenţa dezastruoasă a superstiţiei (ceteşte: religiei) şi despotismului (ceteşte formei monarhice), care, cu Voltaire, numeşte «Pierre Barjone» pe S. Petru, face spirit pe socoteala lui Moise şi înfierează pe Nabucodonosor."[8]

În oricare dintre cazuri, pe lângă relativa unitate a conţinutului şi în ciuda diferenţelor de formă, istoriografia se dezvoltă constant, achiziţionând treptat mijloace specifice de investigaţie, deschizându-şi posibilităţile conceptuale prin apelul la discipline conexe. Din perioada umanistă se intensifică cercetările lingvistice şi arheologice, se adaugă ulterior preocupările hermeneutice, de interpretare, iniţial, a textelor sacre, revelate, cele etnografice, începând cu secolul al XIX-lea, sociologice, pe lângă paleografie, arheografie, documentaristică ş.a., care sunt mai strâns legate de specificul domeniului. Istoriografia secolelor XVII–XIX se distinge net de cea anterioară, iar asta şi din cauza faptului că ştiinţele socioumane încep să îşi delimiteze domeniile. Problemele sintezei istorice sunt generate nu atât de modul în care sunt utilizate izvoarele, cât de metodologia generală şi de principiile epistemologice. Apar teorii speciale ale istoriei, se studiază determinismul fenomenelor sociale, principiile metaistorice ale domeniului, fie din perspectivă metafizică, ca la Kant sau Hegel, fie din cea logic ştiinţifică, a bazelor epistemologice speciale (Dilthey, Comte, apoi Herder, Windelband, Rickert ş.a.). Dacă din perspectiva lui Hume sau chiar din cea a lui Kant, cauzalitatea istorică se baza pe universalitatea fenomenelor de conştiinţă şi pe generalul din om, la Hegel, pe devenirea universală a ideii de libertate, unicitatea fenomenelor socio-istorice, caracterul individual al faptelor, irepetabil, preocupă atât pe istorici, cât şi pe teoreticieni[9].

[8] N. Iorga, *Generalităţi... Cu privire la studiul istoriei*, Bucureşti, Institutul de Istorie Universală „N. Iorga", ed. a III-a, 1944, p. 26.

[9] Fenomenele social-istorice sunt influenţate în mai mică măsura de condiţiile naturale, şi, într-un mod cu totul special, de „condiţiile" culturale, intră în sfera devenirii spirituale; care se schimbă cultural; cauzalitatea istorică poate fi tradusă şi în termeni ca *rensposabilitate* sau *culpabilitate* (Collingwood*, op. cit.*, p. 43-50). Cauzalitatea diferă în funcţie de contextul istoric, nu există legitate universală în istorie, un set de condiţii „performează" un rezultat similar sau diferit, în istorie se pot identifica cel mult serii de evenimente cu o tendinţă de dezvoltare generală (A.D. Xenopol).

Se poate spune că este o regulă generală: dezvoltarea cunoaşterii îşi rafinează neîncetat mijloacele conceptuale, devine mai complexă, interconectivă şi interdisciplinară, iar, sub acest aspect, sinteza istorică modernă, metodologic cel puțin, dar şi ca structură a discursului, a narațiunii, este, dacă nu superioară, deosebită fundamental de cea antică sau medievală. Sub aspectele generale şi ca motivație intrinsecă a disciplinei, scopul discursului (povestirii) a rămas, în linii mari, acelaşi: descrierea obiectivă a faptelor petrecute de-a lungul istoriei omenirii cu mijloacele discursului ştiințific, care nu ignoră mijloacele unei prezentări estetic armonioase, coerente şi convingătoare, totdeauna în limitele adevărului documentelor. Termenul de „ştiință istorică" este invocat însă târziu, fiind o paradigmă a culturii moderne, care a introdus în conceptul disciplinelor socioumane noțiuni ca: lege, cauză, evoluție, progres ş.a. Până la Vico, să spunem, domeniul discursului istoriografic era mai apropiat de literatură şi arte, decât de ştiințele universalului. Discursul modern asupra istoriei suferă cumva o separare de planuri: pe lângă cel al disciplinei ca atare, apare cel metafizic, filosofic, care, chiar dacă existase mai devreme (Augustin), se amplifică, sec. XVII–XVIII fiind recunoscute ca o perioadă în care filosofia culturii şi ştiințele spiritului îşi dispută segmente importante din domeniile cunoaşterii generale. Situația nu era însă şi nu va putea fi tranşată deocamdată în favoarea filosofiei sau a disciplinei ca atare, lucru pe care îl subliniază, în primul rând, istoricii de meserie: „Există *disciplina istorie*, care se interesează de fapte *ca atare;* există o *filosofie a istoriei,* ce caută în ea principiile generale, metafizice, în sensul cel mai onorabil al cuvântului. *Între cele două, nu e loc pentru nici o ştiință*."[10]

Pentru fiecare perioadă din evoluția unui gen istoriografic, există însă şi o anumită „tradiție" la care se poate raporta orice operă (narațiune) istorică. Odată cu Renaşterea, când efectiv încep să fie gândite principiile disciplinei, raportarea la scrierile Antichității greco-romane, spre deosebire de „evul întunecat", se face în ideea că perioada culturii antice era conținătoare a unor valori şi norme care trebuiau recuperate. De fapt, era o falsă problemă, din punctul de vedere al istoriei culturii sau al antropologiei, a istoriei cunoaşterii; perioada „dogmatismului" şi a Inchiziției a permis acumularea şi selectarea multor cunoştințe şi valori ale filosofiei şi ştiinței greceşti; ceea ce reclamau însă noii corifei ai ştiinței şi artei, era un suflu nou al cercetării, o nouă şi vie curiozitate ştiințifică, dar mai ales, o curiozitate „experimentală", de cercetare a naturii şi vieții, dublată de abilități pe măsură, care nu au mai fost întâlnite de pe vremea vechilor şcoli filosofice. Ceea ce ne interesează, pentru acest moment, este vădita *voință de recuperare* a trecutului, dar nu atât ca istorie sau „glosar" al faptelor memorabile, cât ca evidențiere a

[10] N. Iorga, *op. cit.* p. 19.

performanței intelectuale, științifice. În felul acesta, o tendință care afirmă răspicat inovarea și necesitatea evoluției într-un domeniu sau altul se face sub impulsul respectării tradiției recunoscute ca valoare de creație spirituală. Era însă un alt tip de valorificare, nu pe linia „conservării" unui statut sau a unei etici a performanței, și nici pe cea a respectării pioase a unei glorii de neatins, a strămoșilor, de conservare a unei noi dogme istorice sau religioase, ci cu transpunere metodică a unui stil de viață spirituală, de creație, cu care gânditorii acelei epoci se identificau. Acest lucru era conștientizat în majoritatea domeniilor culturii, deci și în istorigrafie.

Putem spune, ca o concluzie generală, că faptele istorice sunt condiționate mai puțin de caracteristicile biologice și naturale ale mediului sau de calitățile înnăscute ale indivizilor, ele fiind în mod fundamental influențate de categoriile și valorile culturii în care se petrec. Ontologia socială și istorică este, prin excelență, ontologie spirituală, descrie realitatea culturii și formele ei, conținuturile cunoașterii și valorile.

Istoria, sub aspect natural, se supune determinismului și legilor naturii, descrise de științele generale, însă, ca ontologie spirituală, intră în categoria culturii.

CONCEPTUL DE „ABSURD'' LA ALBERT CAMUS

VASILE MACOVICIUC[1]

Concepţia lui Albert Camus despre om şi condiţia umană se structurează – atât în eseurile filosofice, cât şi în operele literare – în jurul unor principii cu implicaţii valorice. În primul rând – consideră Camus – „absurditatea îşi află formele în opoziţia dintre ceea ce durează şi ceea ce nu durează (...) Noi ţinem de lumea care nu durează. Şi tot ce nu durează – şi numai ceea ce nu durează – ne aparţine." Concomitent cu această constatare, se apreciază că „omul nu-i nimic de la sine. Nu-i decât o şansă infinită. Dar este responsabilul infinit al acestei şanse. De la sine, omul este înclinat să se dilueze. Dar e destul dacă voinţa lui, conştiinţa, spiritul de aventură să învingă şi această şansă începe să crească."[2] În teritoriul reflexiv deschis de aceste principii/convingeri, Camus construieşte o întreagă metafizică a fericirii al cărei nucleu constă în problema dialectică a unităţii şi separaţiei dintre om şi lume; această dualitate/duplicitate este si ramane tensionată; după cum sesizează Pierre Ngyen-Van-Huy, „a întreba dacă fericirea este posibilă constă în a întreba dacă unirea este posibilă şi dacă separaţia nu este cumva accidentală şi poate să fie depăşită"[3]. De fapt, întreaga operă este pătrunsă de o nostalgie a unităţii şi familiarităţii cu lumea, drama umană căpătând consistenţă numai prin raportarea la acest referenţial.

Albert Camus mărturisteşte: „nu cred destul în raţiune pentru a crede într-un sistem. În primul rând mă interesează să ştiu cum trebuie să te comporţi. Şi mai exact cum poţi să te comporţi când nu crezi nici în Dumnezeu, nici în raţiune."[4] Însă, deşi nu se poate vorbi de o filosofie cu orgolii de sistem, eseurile sale aparţin discursului filosofic; deşi nu elaborează o morală, reprezintă o lecţie de morală în cadrele unui existenţialism nespectaculos, măreţ prin exerciţiul lucidităţii. Un spirit lucid, iscoditor, cu o sinceritate brutală, fără autoiluzionări salvatoare şi, în acelaşi timp, înzestrat cu sensibilitate participativă, îngrijorat, pasional, cu un lirism

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti.

[2] Albert Camus, *Caiete*, Traducere şi prefaţă de Modest Morariu, Edit. Univers, Bucureşti, 1971, pp. 241, 295.

[3] Pierre Ngyen-Van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1968, p. 17.

[4] Albert Camus, *Eseuri,* Antologie, traducere şi cuvinte introductive de Modest Morariu, Edit. Univers, 1976, p. 373.

discret, dislocă din matca lor banală sau din cea speculativă mari interogații care frământă omul contemporan. Ceea ce surprinde în paginile sale este francheţea intelectuală, acea onestitate care dă un astfel de relief ideii încât discursul capătă adâncime complice cu tot ce este omenesc în om, fără însă a compromite fireştile exigențe de autenticitate. Discreția inteligentă prin care autorul îşi formulează imperativele ce merită a fi puse în fața omului emană o vitalitate contagioasă.

Eseurile lui Camus aparțin unei filosofii lipsite de ostentație şi, tocmai de aceea, sunt îmbibate de tensiuni spirituale trăite, schițând credibil liniile de forță ale unei viziuni inconfortabile despre situația, şansele şi miza omenescului în lumea contemporană. În *Mitul lui Sisif* îşi propune să vorbească „despre o sensibilitate absurdă ce poate fi întâlnită în acest secol", pornind de la convingerea că „absurdul socotit până acum o concluzie este considerat în eseul de față punct de plecare"[5]. Interesul expres nu constă în articularea unei viziuni filosofice unitare, ci în căutarea unei căi de acces către o imagine sintetică despre om; accentul este pus pe exercițiul unei metode din (şi prin) care pot fi desprinse certitudini ultime şi evidențe inevitabile.

Camus dislocă problema sensului vieții din albia sa obişnuită şi încearcă să-i limpezească temeiurile într-un registru grav, tragic. Expunerea începe abrupt: „Nu există decât o problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea." Această formulare – capabilă să producă un şoc sensibilității curente şi, în egală măsură, menită să întrețină curiozitatea cititorului în fața unei aventuri metafizice – nu este, de fapt, decât limita acut reflexivă a unei chestiuni ce preocupă dintotdeauna spiritul omenesc: „A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei. Restul, dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea. Acestea sunt doar jocuri; dar mai întâi trebuie să răspunzi." Dincolo de urgențele cotidiene şi de problemele presante ale vieții, Camus încearcă să vadă ceea ce este într-adevăr semnificativ şi ne angajează la modul grav – definitiv şi responsabil – în fața propriei condiții umane: valoarea vieții, căci, „dacă mă întreb după ce judec că o anumită problemă are un răspuns mai grabnic decât alta, îmi răspund că după acțiunile la care obligă"; or, continuă autorul, „n-am văzut pe nimeni murind pentru argumentul ontologic. Galilei, care deținea un adevăr ştiințific de mare importanță, s-a depărtat de el cum nu se poate mai uşor de îndată ce şi-a văzut viața în primejdie. Într-un anumit sens a făcut bine. Pentru acel adevăr nu merită să mori pe rug."[6]

Camus nu discută despre sinucidere ca fenomen social – în maniera lui E. Durkheim[7] –, deşi nu contestă legitimitatea unui asemenea demers. Interesul

[5] Albert Camus, *Fața şi reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, RAO International Publishing Company, 1994, p. 104.

[6] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p. 105.

[7] cf. Émile Durkheim, *Despre sinucidere*, Institutul European, Iaşi, 1993.

eseului său este focalizat în jurul raporturilor dintre sinucidere şi gândirea individuală, surprinzând, pentru început, dincolo de complexitatea reală şi/sau aparentă a variabilelor care intră în discuție, o certitudine de primă instanță: „criza este aproape întotdeauna declanşată de ceva incontrolabil”[8], de cele mai multe ori gesturi mărunte (din partea semenilor) care grăbesc deznodământul. Nu e vorba de voință şi decizie rațională, ci de un fond sentimental care cedează, răbufnind resentimente, traume interioare şi un dezgust de viață ținute până atunci în suspensie. Tensiunile sufleteşti şi spirituale îşi află soluția în şi prin evadare, în şi prin anihiliare, datorită unei cauze abia ghicite: efectul produs de un stimul ocazional, inconsistent, incontrolabil. Acest filon interpretativ, valorificat de Camus în *Mitul lui Sisif*, este deja descoperit în *Fața şi Reversul*: „Există o virtute primejdioasă în cuvântul simplitate. Şi în noaptea aceasta înțeleg că poți să vrei să mori, pentru că, în fața unei anumite transparențe a vieții, nimic nu mai are însemnătate. Un om suferă şi rabdă nenorociri peste nenorociri. Le rabdă, se cuibăreşte în propriul său destin. E stimat. Dar într-o seară întâlneşte un prieten pe care l-a iubit mult. Acesta îi vorbeşte distrat. Întors acasă, omul se sinucide. Lumea vorbeşte de supărări intime şi de o dramă ascunsă. Dar nu-i asta. Şi dacă totuşi trebuie neapărat găsit un motiv, s-a sinucis pentru că un prieten i-a vorbit distrat. Astfel, de fiecare dată când mi s-a părut că simt înțelesul adânc al lumii, am fost tulburat de simplitatea ei.”[9]

Sinuciderea este felul ultim de a mărturisi că viața nu merită să fie trăită. Asumarea gestului final presupune „a recunoaşte, fie şi numai instinctiv, caracterul derizoriu şi searbăd al vieții, absența oricărei rațiuni profunde de a trăi, caracterul nesăbuit al zbuciumului cotidian şi inutilitatea suferinței”. Sursa trebuie, deci, căutată în activismul unui sentiment – cel al absurdului – care răpeşte spiritului odihna şi capacitatea de a se pune în slujba vieții, înzestrându-l cu o luciditate tăioasă lipsită de o atât de trebuincioasă putere de a se amăgi. Comunicarea omului cu mediul este fracturată. „O lume pe care o poți explica, chiar cu argumente discutabile, este o lume familiară. Dimpotrivă, într-o lume dintr-o dată lipsită de iluzii şi de lumină omul se simte străin. Exilul lui e fără scăpare, de vreme ce-i lipsit de amintirea unei patrii pierdute sau de speranță într-un pământ al făgăduinței. Sentimentul absurdului nu-i decât divorțul acesta dintre om şi viața sa, dintre actor şi decorul său.” [10]

Camus recunoaşte că există o legătură directă între sentimentul absurdului şi aspirația către neant pentru simplul motiv că toți oamenii sănătoşi s-au gândit la propria lor sinucidere. Tocmai de aceea îşi centrează interesul teoretic asupra raportului dintre absurd şi sinucidere, întrebându-se dacă şi în ce măsură sinuciderea poate fi considerată o soluție împotriva absurdului. „Când ai atins o

[8] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p. 106.
[9] Albert Camus, *Fața şi reversul*, ed. cit., p. 46.
[10] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p. 107.

anumită treaptă a mizeriei nimic nu mai duce la nimic, nici speranța şi nici disperarea nu mai par a avea temei, şi viața întreagă se rezumă într-o imagine."[11] Există impresii, amintiri, în care sunt încapsulate trăiri cu adevărat semnificative, astfel încât pot da seama de rosturile şi disperările de subterană ale unei vieți: „fiecare imagine devine un simbol. Întreaga viață pare a se reflecta în el, în măsura în care viața noastră, în acel moment, se rezumă doar la atât" [12]. O sensibilitate viguroasă se lasă atrasă de şi se poate adânci în beții contradictorii în receptarea lumii; poate fi încercată chiar şi beția lucidității în timp ce sufletul se lasă prins în degustarea aparențelor. Luciditatea şi iluzia pot conviețui, producând stări alternante fragile, un echilibru temător întrucât îşi conține propriul sfârşit: „Asta era dragostea mea de viață: o pasiune tăcută pentru ceea ce era poate gata să-mi scape, o amărăciune sub o flacără"[13]. Vitalitatea sudică a lui Camus refuză intelectualismul sterp şi, deopotrivă, amăgirile care, înăbuşind luciditatea, întrețin un somn spiritual binefăcător vieții. „Cât sunt de săraci cei care au nevoie de mituri!"[14] Bogăția omenească a vieții vine nu din excluderi, ci din permanentizarea unor polarizări interioare: „dragostea de viață e cu neputință fără disperarea în fața vieții". Camus originează această poziționare față de sine şi față de lume în experiențele generoase cu spațiul mediteranean, în care peisajele strivite de soare şi calmul sculpturilor cu „ochiul fără privire" îndeamnă la contemplație şi nu la o reverie idealizatoare: „Admiri că pe malurile Mediteranei poți găsi certitudini şi reguli de viață, că rațiunea este satisfăcută şi că un anume optimism şi sens social îşi află aici îndreptățirea. Căci ceea ce mi se impunea atunci nu era o lume făcută pe măsura omului – ci una care se închidea asupra omului. Graiul acestor ținuturi se potrivea atât de bine cu ceea ce răsuna adânc în mine nu pentru că răspundea întrebărilor mele, ci pentru că la făcea zadarnice."[15] Intensificarea vieții interioare îşi află originea în acea dăruire totală a sensibilității față de nemijlocirea lumii care nu suspendă exercițiul minții, ci doar îi pune la îndemână ispite şi motive ce-i sporesc foamea de viață, contradicțiile şi conştiința propriilor limite. C a m u s se sprijină numai pe evidențele inimii şi rațiunii, câte şi cum sunt, fără a opera extrapolări şi/sau excluderi: „Viața e scurtă şi e păcat să-ți pierzi timpul. Se spune că sunt activ. Dar a fi activ înseamnă tot a-ți pierde timpul, în măsura în care te pierzi. Astăzi este o haltă şi inima mea porneşte în întâmpinarea ei înseşi. Singura nelinişte care mă mai stăpâneşte e aceea de a simți această clipă impalpabilă fugindu-mi prin degete ca picăturile de mercur. Lăsați-i pe cei care vor să întoarcă spatele lumii. Nu mă plâng, pentru că privesc cum mă nasc. În clipa asta singura

[11] Albert Camus, *Fața şi reversul*, ed. cit., pp. 46–47.
[12] *Ibid*., p. 59.
[13] *Ibid*., p. 61.
[14] Albert Camus, *Nunta*, ed. cit., p. 71.
[15] Albert Camus, *Fața şi reversul*, ed. cit., p. 61.

mea împărăție e această lume.” Trăirile, dacă nu sunt expres confuze, oscilează între contrarii: atracție, distanțare, respingere. Acelaşi peisaj revarsă o nemărginită fericire, seduce sufletul „şi iată-mă plin de bucurie nedesluşită şi ameţitoare”, dar îşi arată şi reversul până la „aceea emoție extremă ce mă eliberează de decor” [16].

„Există un timp când trebuie să trăieşti şi un timp când trebuie să depui mărturie despre ceea ce trăieşti.” Sunt clipe în care lumea este complice omului, stimulându-i orgoliul de a trăi: „lumea îşi picură astăzi orgoliul prin toți porii. În fața ei de ce să neg bucuria de a trăi, chiar dacă ştiu că această bucurie nu cuprinde totul? Nu-i nici o ruşine să fii fericit. Dar astăzi imbecilul este rege, şi numesc imbecil pe cel ce se teme de bucurie.” Asemenea împrejurări în care are loc o contopire a omului cu lumea şi senzația unei împliniri sfidătoare țin tot de „meseria de om”; expansiunea lumii ne obligă a „ne face din fericire o datorie”. Atunci când realitatea nemijlocită vine parcă în întâmpinarea nevoii noastre de satisfacție, „Mi-e de-ajuns să trăiesc cu trupul şi să depun mărturie cu inima”. Dar tocmai această complicitate cu sine, cu viața şi lumea trezeşte melancolia reflexivă care întreține sentimentul imposibilității fuziunii definitive.

Fericirea este scurtă, precară, efemeră; negarea ei poate fi semn de slăbiciune, lipsă de curaj şi proliferează sărăcirea vieții; însă, în egală măsură, tot evaziune – cu sens opus – înseamnă complacerea într-o stare de satisfacție perpetuată prin somnolența spiritului. Setea de viață îmbină şi tensionează cele două contrarii care se intensifică reciproc: beția şi trezia, pasiunea şi luciditatea, asumarea nemijlocirii prin toți porii pentru a gusta cu nesațiu, până la pierdere de sine şi unificare, energiile cosmice, dar şi sustragerea de la autoiluzionare pentru a conştientiza marginile şi disperările constitutive omenescului. „Gândul care izbeşte în această clipă e că nu pot merge mai departe. Ca un om închis pe viață – şi pentru care totul este prezent. Dar şi ca un om care ştie că mâine va fi la fel ca azi şi ca toate celelalte zile. Căci pentru om a căpăta conştiința prezentului său înseamnă a nu mai aştepta nimic. Dacă există peisaje care exprimă stări sufleteşti, ele sunt, fără îndoială, cele mai vulgare. Şi urmăream de-a lungul acelui ținut ceva ce nu era al meu, ci venea de la el, un anume gust al morții, ce ne era comun. Între coloanele cu umbre oblice, neliniştile se topeau în văzduh ca nişte păsări rănite. Şi, în locul lor, această luciditate aspră. Neliniştea se naşte în inima celor vii. Dar pacea va coborî în această inimă vie: iată toată ştiința mea. Pe măsură ce ziua se scurgea şi zgomotele şi luminile păleau sub cenuşa ce cădea din cer, părăsit de mine însumi, mă simțeam fără de apărare împotriva forțelor lente care, în mine, spuneau nu.”[17]

[16] *Ibid*., p. 64; cf. şi *Nunta*, ed. cit., p. 70.
[17] Albert Camus, *Nunta*, ed. cit., pp. 72, 73.

Prin tema absurdului, Camus explorează de fapt modul în care ar putea fi justificată acceptarea vieţii şi/sau sinuciderii. Reamintim însă că intenţia autorului nu este una doctrinară, ci doar metodologică şi morală: a găsi o cale prin care acţiunea umană îşi poate dobândi temeiurile. Sentimentul absurdului – aidoma altor mari sentimente relevante sub raport metafizic – dezvăluie omului o lume sau, mai bine zis, modul său de a fi în lume, un climat, o atmosferă sufletească difuză, confuză, complexă, invadatoare, structurată latent de atitudini mai mult sau mai puţin conştientizate, capabilă să-şi amplifice puterea de semnificare prin obişnuinţe de viaţă şi stiluri de gândire. Dominantele acestui mod de a percepe, pricepe şi valoriza – spontan sau lucid – lumea şi viaţa se insinuează în experienţele umane nemijlocite. „Sentimentul absurdităţii poate să-l izbească în faţă pe orice om, la orice colţ de stradă”[18] – notează Camus. Acest banal răspuns prin care cineva afirmă că „(nu) se gândeşte la nimic” poate fi din simplă cochetărie. „Cei iubiţi o ştiu prea bine. Dar dacă acest răspuns e sincer, dacă exprimă acea stare ciudată a sufletului când vidul devine elocvent, când lanţul gesturilor cotidiene s-a rupt, când inima caută zadarnic veriga pierdută, el reprezintă primul semn al absurdităţii.” La fel de revelatoare sunt crâmpeiele de luciditate care izbucnesc în rutina vieţii de zi cu zi şi fisurează pelicula de iluzie datorită căreia viaţa însăşi devine suportabilă: „se întâmplă ca decorurile să se prăbuşească. Trezire, tramvai, patru ore de birou sau de uzină, masă, tramvai, patru ore de muncă, masă, somn şi luni, marţi, miercuri, joi, vineri, sâmbătă în acelaşi ritm – iată un drum pe care îl urmăm cu uşurinţă aproape tot timpul. Dar într-o zi ne pomenim întrebându-ne «pentru ce?» şi totul începe odată cu această oboseală uimită. «Începe», iată lucrul important. Oboseala se află la capătul faptelor unei vieţi maşinale, dar ea imaginează în acelaşi timp mişcarea conştiinţei. Ea trezeşte şi provoacă urmarea. Urmarea, adică întoarcerea inconştientă în lanţ sau trezirea definitivă. După trezire vine, cu timpul, consecinţa ei; sinuciderea sau vindecarea.” Dincolo de penibilul lor, marile oboseli existenţiale produc acele rupturi interioare prin care conştiinţa urmează calea lucidităţii lămuritoare. „Totul începe prin conştiinţă şi nimic nu are valoare decât prin ea”; la originea multor reacţii umane se află „grija”, teama viscerală care ocoleşte problemele vitale prin ricoşeu, amânând limpezirea de sine: „timpul ne poartă cu sine. Dar vine totdeauna o clipă când trebuie să-l purtăm. Trăim din viitor: «mâine», «mai târziu», «când vei avea o situaţie», «o dată cu vârsta, vei înţelege». Admirabile inconsecvenţe, când de fapt, e vorba de moarte.”[19] Timpul ne e duşman; transferul plinătăţii vieţii într-un „mâine” potrivnic simplifică nepermis prezentul, iar pragurile de vârstă pun omul în faţa fatalităţii pentru care a refuzat să se pregătească.

[18] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p. 110.
[19] *Ibid*., p. 111.

La un grad mai ridicat de dezvrăjire a lumii se află înstrăinarea, senzația dezrădăcinării; „a-ți da seama că lumea e «opacă», a simți cât de străină, cât de ireductibilă ne este o piatră, cu câtă intensitate ne poate nega natura, un peisaj. În adâncul oricărei frumuseți zace ceva inuman, şi aceste coline, blândețea cerului, linia copacilor îşi pierd, dintr-o dată, sensul iluzoriu în care le înveşmântăm, mai depărtate decât un paradis pierdut.”[20] Ostilitatea funciară a lumii mimează aura de familiaritate pe care omul i-o atribuie. Printr-o schimbare de unghi şi disponibilitate afectivă, umanul însuşi îşi arată inumanul din sine însuşi; prin distanțare lucidă, automatismele gesturilor, imaginea din oglindă, mimica celui care vorbeşte la telefon după un perete de sticlă par stupizenii. De altfel, în *Căderea*, Camus pune un accent aparte pe confruntarea omului cu sine însuşi ca sursă a vinovăției şi absurdului. Comunicarea cu semenii conține destulă prefăcătorie astfel încât omul lucid poate, fără efort, să constate distanța dintre ce pare a fi şi ceea ce efectiv este. Armonia omenească este o închipuire. Compătimirea semenului este, în mare parte, un spectacol al autocompătimirii: „aşa e omul, dragă domnule: are două chipuri, nu poate iubi fără să se iubească pe sine”[21]. Deseori, iubeşte, se devotează altuia sau unei munci şi chiar se sacrifică nu din pasiune, ci din plictiseală: „fiecare vrea neapărat să i se întâmple ceva; aşa se explică cele mai multe din legămintele omeneşti” [22]. Invidia măruntă a celor care nici măcar nu te cunosc atestă mediocritatea la care e coborât imperativul omenescului din om. „Fericirea şi succesele – notează Camus – nu se iartă decât atunci când consimți să le împarți din plin cu alții. Dar ca să fii fericit trebuie să nu te ocupi prea mult de ceilalți. Altfel, toate ieşirile sunt închise. Nu ai de ales decât între a fi fericit, dar judecat, sau iertat, dar nefericit. Cu mine se făcea însă o nedreptate şi mai mare: eram osândit pentru o fericire trecută. Trăisem vreme îndelungată distrat şi surâzător, cu iluzia unei armonii generale, când, în realitate, judecățile şi batjocurile năpusteau din toate părțile asupra mea. În ziua în care mi-am dat seama, am devenit, în sfârşit, lucid şi sângerând din mii de răni, mi-am pierdut toată puterea. Întreg universul a început atunci să râdă în jurul meu.” Mai mult: „Oamenii se grăbesc să judece spre a nu fi ei înşişi judecați” şi, prin urmare, răutatea este singura lor apărare. Prin chiar firea lui, omul care trăieşte – cu excepția înțelepților veritabili care, de fapt, nu trăiesc – este convins că e nevinovat şi, de aceea, se entuziasmează ori de câte ori este confirmat de ceilalți. Chiar criminalul acceptă, fără nici o remuşcare, orice circumstanțe atenuante, orice transfer de responsabilitate care îl absolvă de o vinovăție clară. Personajul lui

[20] *Ibid*., p. 112.

[21] Albert Camus, *Străinul. Ciuma. Căderea. Exilul şi împărăția*, RAO International Publishing Company, 1993, p. 312.

[22] Albert Camus, *Căderea*, ed. cit., p. 312; citățm în continuare din pp. 313, 553–337.

Camus, afirmă, în acest sens, o evidență logică de bun simț: „nu văd nici un merit în a fi cinstit sau inteligent din născare. După cum eşti cu siguranţă la fel de răspunzător, fie că eşti criminal din fire, fie că devii criminal datorită împrejurărilor. Dar toți aceşti excroci cer iertarea, adică se vor iresponsabili, căutând fără ruşine o justificare în natură sau o scuză în împrejurări, chiar dacă sunt contradictorii. Pentru ei, important este să fie nevinovați şi ca virtuțile lor, cu care au fost dăruiți din naştere, să nu poată fi puse la îndoială, iar greşelile lor, iscate dintr-o nenorocire trecătoare, să fie veşnic provizorii. V-am mai spus, totul e să scapi de judecată."

Prietenia însăşi – la nivelul de exigență minimă – este un ritual al prefăcătoriei: deşi fiecare invocă sinceritatea ca normă, se complace în a aştepta şi în a obține aprobări din partea celuilalt; mulți se complac într-o simulare a valorii, cu minciuna ascunsă sub emblema sincerității, găsind în aceasta o dovadă de dragoste şi un însemn al adevăratei prietenii. Ne confesăm celor care, întrucât ne seamănă, ne vor împărtăşi slăbiciunile, ne vor compătimi pentru neşanse şi ne vor încuraja; evităm din instinct să ne încredințăm tainele celor mai buni decât noi: judecata lor ar putea avea o asprime inconfortabilă, iar autojustificările pot fi întâmpinate cu ironie, dacă nu cumva cu exigențe care nu ne atrag pentru simplul motiv că cer un efort oarecare. Sintetic spus, „nu avem nici destul cinism, nici destulă virtute. Ne lipseşte atât energia binelui cât şi cea a răului." Iată de ce în aria care întreține sentimentul absurdului poate fi introdusă, fără mari dificultăți, „duplicitatea profundă a făpturii omeneşti. Am înțeles atunci, tot căutând prin amintiri, că modestia mă ajută să strălucesc, umilința să înving şi virtutea să asupresc. Făceam războiul cu mijloace paşnice şi căpătam, prin mijloace aparent dezinteresate, tot ce râvneam". Aşadar, virtuțile îşi au reversul lor, nemărturisit, arareori conştientizat, din care îşi trag energiile şi chiar motivațiile cu atât mai mult atunci când aceste virtuți se reduc la jalnica înfățişare a omului care nu are convingeri fățişe, ci doar simulează valoarea acestora prin modul în care îşi joacă rolurile sociale.

În enumerarea – neîncheiată, după cum mărturiseşte autorul însuşi – sentimentelor pe care le poate comporta absurdul, Camus include şi sentimentul nostru în legătură cu moartea. Uimitor în acest sens e faptul că fiecare trăieşte ca şi cum nu ar şti şi nu despre el ar fi vorba, întrucât nu există o experiență propriu-zisă a morții. Conştientizarea fenomenului prin trăirile declanşate de dispariția celorlalți, transpunerea în situație nu sunt decât căi lăturalnice ce stimulează o închipuire neconvingătoare a spiritului. „Această convenție melancolică nu poate fi convingătoare. Spaima vine în realitate din aspectul matematic al evenimentului. Timpul ne înspăimântă tocmai pentru că el face demonstrația; soluția vine după aceea. Toate frazele frumoase despre suflet vor primi, aici, cel puțin pentru o vreme, dovada matematică a contrariului lor. Din

trupul inert pe care o palmă nu mai lasă nici o urmă, sufletul a dispărut. Acest aspect definitiv şi elementar al aventurii formează conţinutul sentimentului absurdului. În lumina mortală a acestui destin apare inutilitatea. Nici o morală şi nici un efect nu pot fi justificate apriori în faţa matematicilor sângeroase sub al căror semn stă condiţia noastră.”[23]

Aceste evidenţe – deopotrivă fapte, situaţii de viaţă şi teme de reflecţie – sunt mărturii, stări, ipostaze, indicii ale sentimentului absurdului. Inventarierea lor este făcută de Camus numai pentru a desprinde consecinţele pe care le au sau le pot avea în circumscrierea unui răspuns lucid întrebării care deschide *Mitul lui Sisif*: „a hotărî dacă viaţa merită sau nu să fie trăită”. Însă, pentru ca ecuaţia teoretică prealabilă să fie completă, Camus operează o analiză a năzuinţelor şi puterilor inteligenţei.

Spiritul aplecat spre înţelegerea lumii aspiră către sinteză, intenţionează să unifice datele experienţelor izolate. Această ambiţie a spiritului este convergentă cu sentimentul inconştient şi dorinţa omului de familiaritate cu universul în care trăieşte. Setea de claritate intelectuală fuzionează cu trebuinţa instinctuală de siguranţă interioară. De aceea, nu poate fi vorba de o cunoaştere dezinteresată, ci de înţelegerea lumii în categoriile omenescului. A înţelege lumea înseamnă a o reduce la uman, ceea ce presupune a o lua în posesie în termenii gândirii, atribuindu-i aptitudini şi însuşiri ce satisfac aspiraţii umane – mărturisite sau nu: existenţa familiarităţii, nostalgia unităţii, setea de absolut. Însă din faptul că aceste aşteptări sunt fireşti şi hotărâtoare de destin – întrucât de imaginea spirituală a lumii depinde modul în care omul îşi poate asuma propria sa condiţie – nu rezultă în nici un fel că ele vor fi satisfăcute. Chiar atunci când, trecându-se peste această evidentă prăpastie dintre dorinţă şi cucerire, se postulează realitatea efectivă a unităţii lumii, cădem în ridicola contradicţie a unui spirit care afirmă unitatea totală şi dovedeşte prin chiar această afirmaţie propria sa diferenţă pe care pretindea s-o rezolve. Acest cerc vicios al gândirii care intenţionează să restituie universului o presupusă unitate este suficient pentru a demonstra că speranţele umane sunt lipsite de orice temei ontologic.

De fapt, o altă evidenţă – cea care ne spune că omul este muritor – şi consecinţele sale nu sunt asimilate şi asumate de acele ipostaze ale spiritului care se complac în speranţa epuizării realului prin cunoaştere logică şi în nostalgia unor certitudini ultime în privinţa unităţii lumii. Tocmai de aici derivă marea fragilitate a unor asemenea atitudini şi creaţii: în faţa temei finitudinii şi a marilor întrebări ce o însoţesc se năruie ca simple iluzii. Iată de ce – subliniază Camus – „cu excepţia raţionaliştilor de profesie, nimeni nu mai poate spera azi în adevărata cunoaştere.

[23] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p. 113.

Dacă ar fi să se scrie singura istorie semnificativă a gândirii omeneşti, ar trebui alcătuită aceea a pocăinţelor ei succesive şi a neputinţei ei."[24]

Jean Grenier sesizează în eseurile lui Camus ecourile sensibilităţii absurde căreia Giuseppe Rensi îi acordase statut conceptual[25]. Recunoscând a-raţionalitatea efectivă a naturii şi iraţionalitatea structurală a spiritului, Giuseppe Rensi apreciază „aptitudinea de a rezista într-o lume absurdă, capacitatea de a privi în faţă absurdul lumii"[26], refuzând remediile filosofice sau religioase de tipul speranţei; luciditatea ne obligă să încercăm să „trăim aruncaţi şi abandonaţi fără paraşută în spaţiul vid al unei lumi absurde, în interior ca şi în exterior, livraţi hazardului orb."[27] Limitele conceptualizării şi ale inteligibilităţii – ca argumente decisive în favoarea susţinerii absurdului relaţiei dintre om şi lume – sunt radiografiate de Camus în prelungirea lui Kierkegaard; acesta a analizat structura paradoxală a gândirii şi scandalul logic la care se ajunge atunci când se încearcă aducerea la unitate a unor entităţi calitativ distincte, precum unitatea dintre eternitate şi vremelnicie, miracolul întrupării (în-omenirii) ş.a.m.d.[28]

Cert este că lumea există ca obiect al experienţei umane – cu precizarea că „experienţa nu-i experimentală. N-o provocăm. O suportăm. Mai curând răbdare decât experienţă. Răbdăm – sau mai curând îndurăm."[29] Dincolo de această certitudine, totul este construcţie, ipoteză, înşiruire de legi, metaforă, căci „dacă pot prin ştiinţă să cuprind fenomenele şi să le enumăr, asta nu înseamnă că pot să înţeleg lumea". Decalajul dintre provizoratul de principiu al cunoaşterii şi ambiţia spiritului de a cuprinde ansamblul existenţei naşte poziţii paradoxale: închipuirea liniştitoare că ştim (sau putem şti) mai mult decât ştim, ignoranţa simulată, consimţământul practic de a trăi cu idei care nu ne modifică esenţial modul de a fi, nepăsarea, somnul inimii prin care este ocolită îndoiala, renunţările mortale ş.a. Exerciţiul lucidităţii refuză şi iluziile cunoaşterii de sine: „propria-mi inimă va rămâne totdeauna pentru mine de nedefinit. Prăpastia dintre certitudinea pe care o am că exist şi conţinutul pe care încerc să-l dau acestei certitudini nu va fi niciodată umplută. Pentru totdeauna îmi voi rămâne mie însumi străin." Concluzia lui Camus este tranşantă: „şi inteligenţa îmi spune, aşadar, în felul său că lumea aceasta e

[24] *Ibid*., p. 115.

[25] Cf. Toby Garfitt, *Un passeur de la pensée existentielle: Jean Grenier*, în *Europe. Revue litéraire mensuelle*, nr. 972/avril 2010, p. 221; Jean Grenier, *Giuseppe Rensi – Le scepticisme*, în Giuseppe Rensi, *La philosophie de l'absurde*, Éditions Allia, 1996, pp. 9-20.

[26] Giuseppe Rensi, *La philosophie de l'absurde,* ed. cit., p. 205.

[27] *Ibid*., pp. 208-209.

[28] Vezi mai pe larg Søren Kierkegaard, *Œuvres Complètes, XX,* Index Terminologique par Gregor Malantschuk, Édition de l'Orante, Paris, 1986, pp. 4-5; *Dictionnaire Albert Camus*, sous la direction Jeanyves Guérin, Éditions Robert Laffont, Paris 2009, pp. 7-10.

[29] Albert Camus, *Caiete*, ed. cit., p. 38.

absurdă. Zadarnic pretinde contrariul ei, adică raţiunea oarbă, că totul este limpede (...). Un om onest nu poate decât să râdă de raţiunea universală, practică sau morală, de determinism, de toate acele categorii care explică totul. Ele n-ai nici o legătură cu spiritul. Ele neagă adevărul lui profund, acela de a fi înlănţuit. În acest univers indescifrabil şi limitat, destinul omului îşi capătă astfel sensul. O puzderie de iraţionale s-au ridicat şi-l înconjoară până la sfârşitul zilelor sale. O dată cu această clarviziune răspândită şi eliberată, sentimentul absurdului se luminează şi se precizează. Spuneam că lumea e absurdă, dar mă grăbeam. Tot ce se poate spune este că lumea nu-i în ea însăşi raţională. Absurdă este însă confruntarea între acest iraţional şi această nemărginită dorinţă de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului. Absurdul ţine atât de om, cât şi de lume. Pentru moment, el este singura lor legătură. Îi înlănţuie pe unul de celălalt cum numai ura o poate face.”

Aşadar, absurdul este unicul raport limpede, singura certitudine controlată raţional între om şi lume. Tocmai de aceea trebuie asumat ca reper – chiar dacă inconfortabil sub raport sufletesc – al elaborării de sine, al conduitei curente şi al consecinţelor pe care le declanşează. În opinia lui Camus, absurdul trebuie asimilat ca nucleu în jurul căruia este vertebrată întreaga viaţă, ca prag spiritual şi afectiv ce modifică regimul existenţial. Întrebarea e dacă gândirea şi omul însuşi mai pot supravieţui în aceste teritorii sterpe care zădărnicesc orice iluzie. O dată simţit şi conştientizat, absurdul devine o pasiune arzătoare, nu datorită acelui tip aparte de seducţie, ci mai ales pentru că produce rupturi interioare în urma cărora nu mai poţi reveni la vechiul stil de viaţă ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat; amprenta sa este definitivă; groaza, prăbuşirea motivaţiilor care dau vieţii o oarecare seninătate şi ţel, sfâşierile minţii şi inimii între aspiraţii, aşteptări şi neputinţă, golul de sens şi de temeiuri stabile ş.a. sunt degajate din constatarea lucidă a existenţei absurdului şi obligă la decizii vitale: accepţi sau evadezi, spui vieţii „da” sau „nu”. Vindecarea nu este posibilă decât înăuntrul acestui raport.

Camus critică nu atât raţiunea, cât speranţele pe care aceasta şi le ataşează, orgoliile pe care le practică atunci când se apleacă asupra lumii şi omului cu nostalgie şi ambiţia descoperirii unităţii. Sub aspect istoric, încrederea de nezdruncinat a omului în raţiune nu se datorează atât performanţelor incontestabile ale acesteia şi eficacităţii sale sub multiple aspecte, ci este un indiciu al tăriei speranţelor cu care raţiunea însăşi se investeşte şi receptează pe sine înşăşi – autoiluzionare lesne tolerată şi tolerabilă, dacă avem în vedere efectele binefăcătoare, tonice, liniştitoare psihologic trebuincioase instinctului vieţii. Prin obiectivul său şi prin consecinţe, poziţia lui Camus este sensibil deosebită de a gânditorilor care au legitimat alte tipuri de cunoaştere în şi prin care sunt apărate drepturile iraţionalului, punând astfel sub semnul îndoielii mitul raţiunii.

Privilegiul accesului către adevăr a fost astfel acordat diferitelor forme de cunoaştere subsumate „gândirii umilite". „De la Jaspers la Heidegger, de la Kierkegaard la Şestov, de la fenomenologi la Scheler, pe planul logic şi pe planul moral, o întreagă familie de gânditori, înrudiți prin nostalgia lor, opuşi prin metodele sau scopul lor, s-au înverşunat să bareze drumul real al raţiunii şi să redescopere căile directe ale adevărului. (...) Oricare ar fi fost ambițiile lor, toți au plecat de la acel univers inexprimabil în care domneşte contradicția, antinomia, spaima sau neputința."[30]

Noțiunea absurdului nu epuizează sentimentul absurdului, ci doar condensează semnificația acestuia când exprimă judecăți asupra universului. Analizând exemplificările – în mod fatal incomplete – legate de sentimentul absurdului, putem, sesiza faptul că, în primul rând, acestea cuprind, implicit sau explicit, o comparație între doi termeni ce se confruntă şi, în al doilea rând, fac evidentă o anumită discrepanță, ruptură, excludere, distanță, disproporție între cei doi termeni rezultând o maximă polarizare, dispunere antinomică, stare conflictuală, luptă neîncetată încât joncțiunea, convergența, conjuncția, comunicarea sunt imposibil de atins, deşi rămân stări dezirabile (de aici şi aura tragică). „Pe planul inteligenței – precizează Camus –, pot deci să spun că absurdul nu este în om (dacă o astfel de metaforă ar putea avea vreun sens), nici în lume, ci în prezența lor comună. Pentru moment, el e singura legătură care-i uneşte. Dacă vreau să rămân în limitele evidențelor, ştiu ce vrea omul, ştiu ce-i oferă lumea, iar acum pot să spun că mai ştiu şi ceea ce-i uneşte. N-am nevoie să merg mai departe. O singură certitudine îi este de-ajuns celui ce caută. Important e doar să tragă din ea toate consecințele." O consecință imediată – care este, în acelaşi timp, o regulă a metodei folosite pentru a desprinde caracteristicile absurdului din datele experienței – constă în fapul că respectiva trinitate (omul, lumea şi relația absurdă) nu poate fi divizată: absurdul nu există în afara unui spirit omenesc, nici în afara lumii reale; numai în şi prin confruntarea lor permanentă cei doi termeni produc absurdul; dispariția unuia anihilează, distruge raportul însuşi; deci, „noțiunea de absurd este esențială" pentru mine ca om şi „poate să reprezinte primul dintre adevărurile mele", trebuind să fie păstrat, permanentizat, tocmai pentru că este unicul adevăr ce-mi este dat. Pentru a ieşi din absurd cu absurd cu tot sau pentru a găsi atitudinea prin care acesta poate fi soluționat, condiția esențială este de a nu escamota nici unul din termenii relației absurde, deci de a menține şi respecta absurdul însuşi ca problemă căreia îi căutăm/oferim rezolvări. „Ducând până la capăt această logică absurdă, trebuie să admit că lupta aceasta presupune absența totală de speranță (ceea ce nu are nici o

[30] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, pp. 116, 117, 118.

legătură cu disperarea), refuzul continuu (care nu trebuie confundat cu renunțarea) și insatisfacția conștientă (ce nu poate fi asimilată neliniștii juvenile). Tot ceea ce distruge, escamotează sau subtilizează aceste exigențe (și în primul rând consimțământul, care distruge divorțul) ruinează absurdul și devalorizează atitudinea ce poate fi atunci propusă. Absurdul nu are sens decât în măsura în care nu consimți la el.”[31] Pentru omul onest, dispus să trăiască în acord cu propriile sale adevăruri, conștientizarea existenței absurdului este, în același timp, o asumare a absurdului ca unică certitudine prin care se leagă de viață și de lume, clădindu-și astfel refuzul numai înăuntrul acestui raport, în și prin confruntare cu termenul opus (lumea). Anularea absurdului este o inconsecvență, nu soluționează nimic; înseamnă abdicare în fața evidenței absurdului, în timp ce credința poate fi evadare, iar speranța un fel de autoiluzionare. Se poate observa că absurdul este înțeles de Camus ca relație și nu ca atribut al lumii. Formulările sunt complexe: „puzderie de iraționale”, „lumea nu-i în ea însăși rațională”, lumea înțeleasă ca „acest irațional” global; „vreau să-mi fie explicat totul sau nimic. Iar rațiunea e neputincioasă în fața acestui strigăt al inimii”, întrucât „caută, dar nu găsește decât contradicții și nebunie. Ceea ce nu înțeleg e irațional. Și lumea e plină de iraționale. Ea însăși, de vreme ce nu-i înțeleg semnificația unică, nu-i decât un imens irațional”; „nimic nu e limpede”, „totul e haos”, „zidurile...”, „ireductibilitatea acestei lumi la un principiu rațional și rezonabil”[32] ș.a. Unii termeni indică o absență a raționalității și sensului în lume și om, alții surprind limitele constitutive ale gândirii umane, însă sunt și termeni care – implicit sau direct – surprind prezența și activismul unor determinații care pun definitiv sub semnul întrebării șansele omenescului.

Camus notează că problema absurdului poate fi pusă cu toată gravitatea într-o întrebare: „Vom accepta deznădejdea fără să facem ceva?” și răspunde circumspect: „Presupun că nici un om onest nu poate răspunde da.”[33] În acest cadre se joacă „maxima șansă de om”, mizând pe faptul că trebuie acceptată „imposibilitatea omului de-a deznădăjdui total”: „absurdul este într-adevăr lipsit de logică. Iată de ce nu putem trăi într-adevăr din el”. Dacă nevoia de unitate și sens nu sunt satisfăcute de raporturile cu lumea, omul însuși trebuie să-și construiască unitatea cu sens ca replică în fața evidenței „condiției sale lipsite de viitor”[34]. În principiu, concilierea cu lumea, împăcarea cu soarta nu sunt posibile. Însă relativul [= omul, „ceea ce nu durează”], dacă nu poate să triumfe, poate, în schimb să nu piardă: prin sfidarea absurdului și construcția de sine înăuntru evidenței/conștiinței absurdului.

[31] *Ibid*., pp. 123, 124.
[32] *Ibid*., pp. 117, 121, 138.
[33] Albert Camus, *Caiete*, ed. cit., p. 269.
[34] *Ibid*., pp. 295, 290, 264, 241.

Camus sesizează „distincția necesară între o filosofie a evidenței şi o filosofie a preferinței"; „putem ajunge la o filosofie ce repugnă spiritului şi inimii, dar se impune. Astfel, filosofia mea de evidență este absurdul"; aceasta nu-l împiedică însă să facă o mărturisire: „lumea în care mă simt cel mai bine: mitul grecesc"[35]. Georges Goedert sesizează o nuanță semnificativă: „Camus nu pretinde că Sisif este fericit: trebuie să ni-l imaginăm fericit". Această nuanță stilistică exprimă tocmai „caracterul postulatoriu pe care autorul îl dă concepției sale despre fericire."[36] În acelaşi sens, Pierre-Louis Rey decide: „fericirea este imperativul categoric al gândirii camusiene."[37]

[35] *Ibid*., pp. 246, 210.

[36] Georges Goedert, *Albert Camus et la question du bonheur*, Edi-Centre Propr. J.-P. Krippler-Muller, Luxemburg, 1969, p. 63.

[37] Pierre-Louis Rey, *Bonheur,* în *Dictionnaire Albert Camus*, sous la direction Jeanyves Guérin, ed. cit., p. 93.